نشأة التفسير
في الكتب المقدسة والقرآن

تأليف
الدكتور السيد أحمد خليل
مدرس بكلية الآداب
جامعة الاسكندرية

الطبعة الأولى
١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م

الناشر
الوكالة الشرقية للثقافة بالاسكندرية
٤٥ شارع النبي دانيال

مقـــــدمة

لا ريب فى أن رغبة الباحث فى الموضوع الذى يتصدى له هـو الدعامة الأولى لنجاحه والانتهاء من بحثه الى نتائج لها أثرها فى حياة البحث العلمى ولقد أغرمت بهذا البحث منذ سنين حاولت أثناءها أن أنشر منه فصولا فى بعض المجلات العلمية ولـكن كان يثبطنى أن هذه المجلات جميعاً تغلب عليها النزعة الأدبية السطحية التى لا تعنى بمثل هذه الابحاث التى هى بعيـدة عن المستوى العام للعقل القارىء .

وقد ظللت أبحث هذا الموضوع أربع سنين(١) بذلت فيها من الجهد الشاق والعمل المتواصـل والبحث الدائب ما لا أستطيع وصفه فى هذه المقدمة كما لقيت فيه من المصاعب ما يرجع بعضه الى ظروف الحيـاة نفسها من دفن المخطوطات فى المغارات والكهوف وبعضه الى ان ما كتب عن الجزء الخاص بالتفسير فى الـكتب المقدسة السابقة على القرآن عند الغـربيين قليل كما أنه خاضع لما يهدى اليه البحث العلمى عن آثار هؤلاء القوم من المعرفة المتجددة المضطربة بهذه الآثار . على أن الموضوع بعامـة لم يتناول الـكلام فيه أحـد من رجال العربية وكل ما ظفرت به لا يعـدو لفتات يدلون بها فى مقدمات

---

(١) هـــذا البحث اعد منذ سنة ١٩٤٦ وبقى محفوظا حتى خرج الى المطبعة دون ان يناله تعديل .

أعمالهم التفسيرية وهى تعتمد على المرويات الكثيرة التى لا يعززها سند صحيح غالبا .

وفى الحق أن درس هذا الموضوع درساً علميا قد يكون له أثره فى حياة البحث فى تفسير القرآن فان الدارسين للثقافة الاسلامية حاولوا تأريخها وتعرف ما دخل عليها من آثار أجنبية وربطوها بما وصل اليه العالم قبلهم من ثقافات فكانت لهم محاولات نافعة وممتعة ولكن لم يتجه واحد منهم الى دراسة التفسير وكيف كان فى الكتب السابقة وما هى أصوله عند أصحابها ومناهجهم فيه . واذا كان علماء الأديان قد قاموا بكثير من الابحاث القيمة عن تطور الأديان وتأثر بعضها ببعض وأتموا فى هذا العدد ببعض المقارنات التى دلت على هذا التأثر فانا فى أشد الحاجة الى مواصلة البحث فى تفسير الكتب التى تمثل هذه الأديان بما يحقق دراسة تاريخية منظمة لمناهج هذا التفسير تصل بنا إلى تعرف الآثار التى تركتها فى مناهج التفسير القرآنى ثم تعرف الأصول العامة المشتركة بين هذه المناهج جميعاً .

وقد استطعت فى هذا البحث أن أظفر ببعض هذه النتائج التى أطمع فى مواصلة البحث عنها بعد ذلك منها أن البحث فى تفسير الكتب السابقة يعمد على أصلين بأولها الآثار المنقولة وثانيهما محاولة الفهم بهذه وبما يتوفر للمرء من ثقافات أخرى . بل أن ظاهرة التأويل التى فشت فى تفسير الكتب الدينية السابقة قد ظهرت أيضاً فى تفسير القرآن وبخاصة بعد ما ذهب التحرج الدينى الذى كان يغمر المسلمين فى فجر حياتهم حتى أن الظاهرية لم يجرؤ أحدهم على تفسير القرآن لغلبة التأويل على مناهجه .

وإذا عرفنا أن الأماكن التى تمت فيها الاتجاهات الأولى فى تفسير الكتاب المقدس هى الأماكن التى استعمرها المسلمون فيما بعد وتأثروا

بثقافات أهلها أدركنا قيمة هذا الدرس المقارن فى تحقيق الأصول الاولى التى يقوم عليها تفسير القرآن عند الفرق الإسلامية المختلفة فان فيلو Philo صاحب النظرية الرمزية فى تفسير الكتاب المقدس اسكندرى وكذلك نومنيوس الذى غلا فى اتباع هذه النظرية الى الحد الذى رأيناه عنده من تأويل الأسماء والأعلام نفسها بل أن أوريجين Oregin صاحب النظرية التى سنعرض لها فى تفسير الكتاب المقدس اسكندرى وكذلك سابقه اكليمانس Clement اسكندرى .

ولقد كانت الاسكندرية احدى المنافذ التى دخلت منها الثقافة اليونانية على الإسلام بل لقد تأثر التصوف الإسلامى فى كثير من أبحاثه ببعض الكتابات الدينية التى خلفها قدماء المصريين على البرابى وحيطان المعابد مما لا يزال موضع الدرس والبحث حتى اليوم .

وكما رأينا نوعا من التدرج فى الأصول الدينية التى دعت اليها هذه الكتب على اختلافها فانا سوف نر لوناً آخر من هذا التدرج فيما يتعلق بتفسير هذه الكتب . ففى الوقت الذى نسمع فيه أن من أصحاب النظريات فى تفسير الكتاب المقدس من يقول بوجوب فهم أربع معان لكل شرائع موسى نجد فيمن يخلفه من يقول أنه يصح أن يفهم للكتاب معنى أو أكثر وسيظهر ذلك بوضوح فيما يأتى. ونجد مثل هذا فى القرآن فنرى أن من المسلمين من يقول بالظاهر والباطن والحد والمطلع بل ويحاول هؤلاء من جانبهم أن يعززوه بالسند الى الرسول نفسه فيروون عنه « ما من آية إلا ولها ظهر وبطن وحد ومطلع » مما يؤيد أن الحياة الدينية تسير على نواميس واحدة تنجم عنها ظواهر متشابهة .

ولقد أدرت البحث فى هذا الموضوع على الخطوط الاتية :

التفسير — معناه وميادينه المختلفة — حياته فى غير العربية — خطواته الكبرى ومناهجه — التفسير فى العربية — ميادينه المختلفة — تخصيص التفسير الدينى للبحث — التفسير الدينى — الحاجة اليه — نشأته — زمنها ووصفها — مقارنتها بالتفسير غير الإسلامى — تدرجه — خطوات التدرج خطوة خطوة — بيانها — وصفها — الآثار التى خلفت فيها — مقارنتها بما يشبهها فى التفسير غير الإسلامى ووصف ما يظهر من اختلاف واتفاق .



النـــص (TEXT)

تساوى كلمة نص فى العربية كلمة Text فى اللغات الأوروبية ، وأصل هذه الكلمة مأخوذ من اللاتينية وفعلها فيها Texte (١) ومعناه ينسج أو يؤلف أو يبن ثم اشتق من الفعل الاسم Textum ومعناه مجموع الكلام ، ثم أخذت هذه اللفظة تتدرج فى الاستعمال حتى أصبحت تدل على مجموع خاص من الكلام عندهم ، فقالوا أنها اصطلاح أو تعبير (٢) يطلق على جملة من المعانى المرتبطة بالكلمات الدالة عليها كما كتبت أولا . وهى بذلك تدل على العمل العقلى أو الأدبى المعبر عنه بألفاظ لم ينلها شىء من التغيير أو التبديل فى مادتها ، وصورتها ، والتى تتطلب تفسيرا أو بيانا يلائم دلالتها التاريخية ثم أنشأت تدل على القطعة من الكتاب المقدس التى يستدل بها فى المناقشات الدينية والحجاج الفقهى ، وبجانب أنها أصابت من التدرج هذه القدر — فى هذه الناحية اذا بها أصبحت اصطلاحا تاريخياً يدل على طريقة خاصة لكتابة المخطوطات قبل ابتداع الطباعة فهناك كتب للنصوص وكاتب لها ، وتعود اللغات الأوربية الحديثة فتطلق كلمة Text-book على كل كتاب له قيمة علمية وأدبية فى فروع المعرفة الانسانية المختلفة ،

فقد رأينا إذن أن ارتباط الألفاظ بالمعانى — فى تقدير الثقة بالنص وتقويمه تاريخيا — أصل فى مدلول كلمة نص فى اللغات الاوربية ،

وإذا ما عدنا الى اللغة العربية لنلحظ فى معاجمها نشأة هذه الكلمة وتدرجها أصبنا من ذلك قدرا يلتقى بهذا التدرج الذى أشرنا اليه فى اللغات الأوربية من حيث اعتبار الثقة فى النص والاطمئنان اليها اطمئنانا مشروطا ،

---

(١) مادة Dictionnaire Latin-Français Text

(٢) مادة Encyclopaedia Britannica Text

إذ نرى أن كلمة نص مشتقة من النص المادى بمعنى الرفع ومنه نصت الظبية رأسها رفعته ومنصة العروس ماترتفع عليه أثناء جلوتها ، ومن ذلك نص الحديث رفعه الى قائله ثم استعمل فى كل قول ورد بلفظه الذى لم يتبدل منه شىء وقد استعملها المترجمون فى العصر العباسى عنوانا على النص الأرسطى الذى نقل الى العربية ويبدو أن المترجمين فى اطلاقهم هذه الكلمة على النص الأرسطى — لاخطوا حاجته الى الشرح والتفسير مع اضفاء لون من الثقة عليه،

النص عند الاصوليين :ـ ثم صارت هذه الكلمة اصطلاحا خاصا عند الاصوليين ويفرقون فى هذا الصدد بين الظاهر والنص وأول من حاول ذلك الشافعى فانه سمى الظاهر نصاً ويعرض الغزالى فى كتابه « المستصفى » (١) اطلاقات العلماء لكلمة « نص » ويؤيد منها وجها واحدا وهو أن النص ما لا يتطرق عليه احتمال أصلا .

ولا ريب فى أن جعل الأصوليين هذه الكلمة اصطلاحا له صلته الوثق بدلالة النص اللغوية وقد دعتهم الى هذه التفرقة أسباب قوية لها أثرها فى الاستدلال الفقهى من حيث امكان ثبوت الحكم الشرعى وعدم امكانه ولكنا هنا نعرض لبيان تفسير النص لا من حيث تمحضه فى دلالة معينة بل من حيث ما يمكن أن يؤديه من المعانى التى يستفيد بها المشرع والأديب والباحث الاجتماعى .

التفسير — معناه ومبادينه المختلفة عند الغربيين: ان كلمة « تفسير » يدل علها بكلمة Interpretation (٢) فى اللغات الأوروبية وأصل هذه الكلمة لاتينى أيضاً Interprete وكانت تطلق على عمليتى التفسير والترجمة معاً .

---

(١) الغزالى — المستصفى ج ١ ص ٣٨٤ — وقد عدت الى رسالة الشفعى فوجدته فى مواطن كثيرة يسوى بين الظاهر والنص ص ٤٤١—٤٦٥

(٢) (1) Encyclopaedia of Religion and Ethics

ثم لما وجدوا أن التفسير يتصل بالاسرار المقدسة وضعوا له كلمة أخرى. والمحدثون من العربيين عادوا الى الاصطلاح الأول فاستعملوا كلمة Interpretation حتى فى دوائر معارفهم التى يضعونها(١).

ويعرف كاتب مادة Interpretation فى دائرة معارف الديانات والأخلاق التفسير بأنه عملية القصد منها الاضافة الى النص الأول من جهة، ثم اعطاء هذا النص معنى جديدا من جهة أخرى. ثم يقول: «وهذه خاصية تتميز بها جميع الأديان التى ترتكز على الكتب المقدسة كما تظهر بين الشعوب التى تختص الشعر القديم باحترام دينى كالملاحم الهوميرية اليونانية. وحتى قبل زمن بوذا فى القرن السادس قبل الميلاد كان علماء الهنود قد صنفو تفاسير كثيرة جدا للفيدا تظهر فيها هذه الخاصية. بينما الرواقيون بنوا فلسفتهم على تفسيرات هوميروس. والواقع أنه نشأت عدة طرق فى تفسير النص الهومرى ولعلها كانت قد اتركت أثرها فى مفسرى الكتاب المقدس بعد ويعرض الاستاذ Rose هذه الطرق مع تصنيفها من رمزية وتمثيلية وعقلية(٢)، وهذه الظاهرة تبدو واضحة أيضا فى اليهودية المتأخرة فالحلقة والهجاده كانتا فى الحقيقة عملا إضافياً أو تفسيرا للعهد القديم كما أنها تظهر فى المسيحية التى يضمها العهد القديم وهو المستند الدينى لمعالجة الشئون المدنية إلى العهد الجديد قد ووجهت بمشكلة التوفيق بين المعتقدات الدينية فى العهدين جميعاً. على أنه ينبغى أن نلاحظ أن التطور الدينى للفقة اليهودى قد أنتج التلمود الذى قام أول أمره على الحلقة والهجادة ولذلك يرى المؤرخون أن الحلقة كانت النواة القانونية للتلمود وقد نشأت من النزاع بين الصدوقيين الذى يستمسكون

(١) (1) Encyclopaedia of Religion & Ethics, Vol. VII, p. 390

(٢) (2) Rose : Hand book of Greek mythology

بالمأثور والفريسيين الذين يجاهدون فى أن يثبتوا ما يحاولون الوصول اليه من الأحكام الشرعية بأنه مشتق من الكتاب المقدس ذاته .

وللتفسير ميادينه المختلفة فهنالك تفسير أدبى ودينى وعلمى وفلسفى وقانونى . والتفسير الذى يعالج نصوص هذه الاشياء يسلك سبيلا واحدة ويسير على خطوط مختلفة . فالتفسير الأدبى يعتمد على أشياء لا يعتمد عليها التفسير العلمى فهو يعتمد على معرفة حياة « اللفظة » واشتقاقها واستعمالاتها ثم تعرف الروابط بين الألفاظ والجمل ثم الالمام التام بحياة صاحب النص وبيئته وظروفه وثقافته وانعكاس ذلك كله على النص الأدبى بخلاف ذلك التفسير العلمى الذى يعنى بالمصطلحات العلمية ويحاول فهمها وتبيين وجوه الدقة التى استعملها فيها صاحب النص وكذلك الشأن فى كتب القانون التى وضعت لتنظيم العلاقات والروابط الدائمة بين الافراد والجماعات فلا بد لمفسر النص القانونى من أن يلاحظ تطور الحياة ونظمها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وفى ذلك يقول صاحب مادة Interpretation (١) ان الكتاب المقدس ككتب القوانين يحتاج الى تفسير لرأب الصدع الذى يوجد فى الدين كما فى القانون بين النماء المطرد فى الحياة وبين حرفية الكتاب نفسه وأن كلا الكتابين لا يعطى كل شىء فهو فى مسائل كثيرة لا يقدم اجابة مرضية كما أنه يحتوى على أشياء لا يمكن الانتفاع بها تطبيقياً وقد يحتوى على كثير من المسائل التى تعتبر فى نظر الفكر المتقدم أثرا أوقابلة للاعتراض وسنختص فى درسنا للتفسير من بين هذه الميادين المختلفة التى عرضنا لها إجمالا التفسير الدينى لانه موضوعنا .

حياته فى غير العربية — خطواته الكبرى ومناهجه : — منذ عرفت الانسانية التدين القائم على كتب دينية يحترمها أهلها ويخضعون لها ووجهت

(١) (1) Encyclopaedia of Religion & Ethics, Vol. VII, p. 390

بمشكلة تفسير هذه الكتب وبيانها ولا تكاد تعرف على وجه الدقة أسبق ما وصلنا من الكتب الدينية ظهورا مما حاولت الجماعة الانسانية المثقفة تجلية معانيه وتقريبها لفهوم الناس وعقولهم . وأقدم محاولة فيما يهدى اليه الظن فيما يتصل بتفسير هذه الكتب تلك المحاولة التى قام بها رجال الكهنوت عند المصريين القدماء حين شق عليهم فهم بعض النصوص الواردة فى كتاب الموتى وحين خفى عليهم أمر هؤلاء الآلهة الذين يحكمون العالم وتحديد ما بينهم من صلات .

ولقد استعان هؤلاء على حل هذه المشكلة — مشكلة تعدد الآلهة (١) . وتحديد الصلات بينها — ببعض الكتابات الدينية التى وضعت منذ ستة آلاف سنة والتى تقول أن هناك الها واحدا ليست هذه الآلهة المتعددة إلا مظهر الصفاتة الكثيرة المتعددة وهو نفسه يمنحها الوجود ويهبها الحياة . ولا نعرض هنا لكتاب الموتى وكتابته وما كان له من أثر فى حياة المصريين القدماء فان لذلك مجالا آخر لا يتسع له ما نحن بصدده من البحث .

ويظهر من هذا أن الاعتماد على الآثار المروية فى تفسير هذه الكتب قديم عند المتناولين لنصوصها كما أنه أولى المحاولات التى بدأها المتصدون لدرسها وتفسيرها . كما يظهر أن ان الذى كان يقوم على تفسيره طائفة خاصة من الناس . ولقد بذل البراهمة أيضاً مثل مابذل المصريون فى تفسير كتابهم الفيدا ويصف ذلك البيرونى (٢) فى كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة» فيقول فى الفصل الذى عقده لذلك : « بيذ» «تفسيره العلم لما ليس بمعلوم» وهو كلام نسبوه إلى الله تعالى من فم برهم ويتلوه البراهمة تلاوة من غير أن يفهموا تفسيره فيتعلموه كذلك فيما بينهم يأخذ بعضهم من بعض ثم لا يتعلم تفسيره إلا الاقليل

---

(1) F. H. Stories of Egyptian Gods & Heroes pp. 244-251 (١)

(٢) البيرونى — تحقيق ما للهند من مقولة ص ٦—٧

منهم. وأقل من ذلك من يتصرف فى معانيه وتأويلاته على وجه النظر والجدل.

ثم يصف فى مكان آخر اعجاز هذا الكتاب فيقول أنهم يختلفون فى اعجازه فمنهم من يقول به إذ أن نظمه مخالف للنظم المعروف ومنهم من يرى أن ذلك فى مقدورهم ولكنهم ممنوعون عنه احتراما.

ويظهر من ذلك أيضا ما قلناه فى كتاب الموتى من أن التحرج الدينى كان له أثره فى تفسير كتاب الفيدا فكان تفسيره وقفا على طائفة خاصة منهم كما يظهر أنهم اختلفوا فى اعجازه على النحو الذى شهدناه بين المسلمين فى اعجاز القرآن وانه بالصرفة أو بسواها. ثم يذهب هذا التحرج الذى كان يغمر حياة البراهمة فيتصدى أحد علمائهم وهو بسكر الكشميرى لتفسير « الفيدا » وتحريرها بالكتابة وفى ذلك يقول البيرونى فاحتمل من الوزر ما كان يتحرج عنه غيره اشفاقا عليه أن ينسى فيضيع من الخواطر وذلك لما رأى من فساد نيات الناس وقلة رغبتهم فى الخير بل فى الواجب. كما يعرض البيرونى لبيان صلة الكتاب بحياة البراهمة وانهم اتجهوا الى استخراج الاحكام العملية منه فى اول حياتهم فيقول انهم الفوا كتبا فى الفقه والتأله وطلب الخلاص وردها جميعا الى الفيدا مثل كتاب « بما بهاش » الذى قام به « كيل » فى « بيذ » وتفسيره وانه مخلوق وتمييز الفرائض فيه من السنن.

ومنذ حاول هؤلاء تفسير كتابهم نشأت بينهم خلافات كثيرة فيذكر كاتب مادة Interpretation (١) فى دائرة المعارف للديانات والاخلاق عند الكلام عن تفسير « الفيدا » انه يوجد تفسير يسمى « نيروكتا » قام به « ياسكا » من علماء القرن الرابع قبل الميلاد يعلن فيه ان سابقيه الذين بادت اعمالهم كانوا يختلفون عنه وعن اى مفسر آخر. ثم قام سيانا من علماء الهند الجنوبية فى النصف الاخر من القرن الرابع عشر الميلادى

(١) (1) Encylopaedia of Religion and Ethics Vol. VII p 393

وكتب شرحا مستفيضا على الفيدا يختلف عن تفسير ياسكا نفسه ولقد وجد كثير من التناقضات فى تفسير هذا الرجل مما حمل « رث » « Roth »

على ضرورة شرح الفيدا من نفسها مع الانتفاع فى الوقت ذاته بالمساعدات التى يقدمها فقه اللغة المقارن ولغة « الأفستا » التى هى ذات صلة وثيقة بها. ويظهر أن محاولة تفسير الفيدا ـ فى هذا الزمن المبكر من حياة البراهمة قد عجلت بنشأة النحو الهندى حتى كان الاثر الاهم الذى خلفه التاريخ من حياة هؤلاء القوم اذ يقول اصحاب Ancient India and Indian Civilization ماترجمته « ان دراسة الفيدا هى التى خلفت النمو لهندى التحليلى الذى يعنى بدراسة اللفظة المفردة وتاريخها وتدرجها فى الاستعمال والتراكيب بجانب عنايته بالاشتقاق اللغوى ، ثم جاء « ياسكا » فنظم هذه الدراسة وانضجها ومايز بين اجزاء الكلام ممايزة يدل على نضج الذوق اللغوى . ومن اجل ذلك نرى ان الهنود كانوا قد سبقوا اليونان فى هذه الناحية فإن البحث عن صفاء التعبير ودقته ووفائه بالمعنى كان عملا يشغل نحوى البراهمة وأدباءهم وقد وصل الينا من آثارهم مختصر بانينى Panini الذى سبقته محاولات متعاقبه فى هذه السبيل .

وما حاوله الفرس فى تفسير كتابهم « الافستا » قريب مما حاولة البرامكة وفى ذلك يقول المسعودى فى «مروج الذهب» (١)عند كلامه عن زارادشت وهو نبى المجوس الذى اتاهم بالكتاب المعروف بالزمزمة عند عوام الناس الى ان يقول « وحروف معجم هذا الكتاب على ستين حرفا من أحرف المعجم وليس فى حروف سائر اللغات اكثر حروفا منه » وقد اتاهم زارادشت بكتابهم هذا بلغة يعجزون عن ايراد مثلها ولا يدركون كنه

---

(١) من المسعودى ـ مروج الذهب ج ٢ ص ١٢٣ طبعة اوروبا

مرادها ثم يقول « ثم صار الملك الى اردشير بن بابك فجمع الفرس على قرائة سورة من هذا الكتاب ثم عمل لهم زارادشت تفسيرا عندما رأى عجزهم عن فهمه ثم عمل علماؤهم بعد وفاة زارادشت تفسيرا لتفسير التفسير سموه « بزدة » .

ثم يقول المسعودى فى مكان آخر(١)وفى ايام مانى ظهرت الزندقة وذلك ان الفرس حين اتاهم زارادشت على حسب ما قدمنا بكتابه المعروف بالبستاه باللغة الاولى من الفارسية وعمل له تفسير الزند وعمل لهذا التفسير شرحا سماه بازند على حسب ما قدمنا وكان هذا الزند بيانا لتأويل الكتاب وقد ظهر لنا مما اورده المسعودى ان فكرة الاعجاز ارتبطت بحياة هذا الكتاب ايضا كما ارتبطت بالفيدا وان حروفه كانت متعددة جمعوا بعدها على حرف واحد منها كما ان محاولة تفسيره قد بدأت منذ نزل . وعلى كل حال لم تصل الينا فكرة واضحة عن السبيل التى سلكوها فى تفسير هذه الكتب وما التزموه من القواعد والأصول عند معالجة تفسيرها .

ثم يأخذ التفسير الدينى يتركز تحت قواعد واضحة وقد خطا اليهود الأولون فى ذلك خطوات لا تبدو فيها أوليه التفكير فالرب هليل قد الف سبعا من قواعد هذا التفسير ثم ان الرب اسماعيل قد زادها الى ثلاثين ثم زادها الرب اليعازر الى اثنتين وثلاثين .

وهذه القواعد(٢) فى جملتها تبين كيف يحشر المفسر معنى آخر فى النص وهى تحتوى على القواعد الجدلية وعلى اساليب الجمع بين فقرتين والاختصار والقيمة العددية للحروف وعلى الشكل على طريقتهم فى ذلك.ثم قام اكليمانس الاسكندرى فى القرن الثانى الميلادى فوضع قواعد ينبغى ان يلتزمها من اراد

(١) المصدر السابق ص ١٢٧

(٢) Encyclopaedia of Religion Vol. VII, (2)

تفسير الكتاب المقدس . وتتخلص هذه القوانين (١) فى انه يجب ان يفهم للكتاب المقدس معنى مجازى وان لكل شرائع موسى اربعة معان وان لكل منها معنى نبوة عن المستقبل وانه يجب ان نقدر ان معنى الكتاب المقدس الظاهر يقودنا الى الايمان البسيط . اما المجازى فيقودنا الى اسمى درجات الايمان وان الاثر النقلى نور لا يستغنى عنه فى تفسير هذه الكتب ولم يكن لاكليمنيس الاولية السابقة فى تنظيم هذه القواعدوضبطها بل يبدو انه متأثر فى ذلك باستاذه Pantaentus الذى كان استاذ التفسير فى جامعة الاسكندرية القديمة فيقول الاستاذ Tolenton « تولنتون » فى كتابه Clement of Alexandria الجزء الثانى ص ١٦٦ ما ترجمته « ان اكليمنس حين رحل الى الاسكندرية واستقر بها كا تلميذا مساعدا لاستاذه Pantaentus وقد كان عليه ان يستمع الى ما يعرضه على استاذه ويشاركه فى الدراسات التى كان متخصصا فيها وهى التفسير الذى كان يعتمد على مصدرين هما الآثار النبوية ومرويات الحواريين . وقد اعقبته شخصيتان اخريان كان لهما شأن فى هذا الصدد هما ايريناوس وترتليانوس فاتفقا على وضع قانون واحد لتفسير الكتاب دعواه بقانون الايمان أى الايمان الذى يتفق وما تدعو اليه الكنيسه ذاهبين الى أن ما وافق اعتقاد الكنيسة من التفاسير صحيح وما خالفه باطل لا يركن اليه ولا يوثق به . ويعتبر أوريجين أول لاهوتى مسيحى فى القرن الثالث الميلادى وضع نظرية فى التفسير وقد ربط نظريته بالانسان نفسه إذ ذهب إلى انالانسان مؤلف من ثلاثة جواهر جسد ونفس وروح وإذا كان الكتاب الدينى قد نزل لمعالجة حياة الانسان من نواحيها المختلفة فقد بنى على هذا أن للكتاب المقدس ثلاثة معان المعنى المادى والنفسى والروحى وقد أكثر من الاشارات الرمزية

(١) البستانى دائرة المعارف المجلد ٦ ص ١٧٣ نقلا عن دائرة المعارف الفرنسية

والمعانى التمثيلية . وقد تناول لاهوتيو الأغريق نظرية اوريجين فى القرن الرابع فوصلوا بها إلى نظرية المعانى الأربعة التى اتبعها فى الغرب اوغسطين ثم دعمها وانضجها المدرسيون . ولقد خلف اوغسطين (١) بعض القواعد التفسيرية التى منها أنه يجب تمييز معنى الآية ان كان حقيقيا أو مجازيا . ووجوب تفسير القضايا المبهمة بالواضحة . وجوازفهم معنى أو أكثر لآية واحدة . وعدم الركون إلى العقل البشرى وحده فى تفسير الكتاب .

ونلاحظ فى هذا نوعا من التطور فى فكرة المعنى الذى يصح استنباطه من الآية وعدم التحكم فى تحميل الآية اكثر من معنى وان لم تقبله وذلك على عكس ما رأيناه عند اكليمانس القائل بأنه يجب أن يوصل بالكتاب معنى مجازى هو فى رأيه القائد الى اسمى درجات الايمان ء

مناهجة — لقد كان لفكرة الوحى مع فكرة اله خفى اثرها فى توجيه التفسير وجهة خاصة فقال فيلو الفليسوف اليهودى ان فكرة الوحى مع فكرة اله خفى تحتاج الى البحث عن معنى خفى وراء المعانى الطبيعيه ومن اجل ذلك انتهج منهج الرمزيين وحذا اللاهوتيون المسيحيون حذوه فكان يرى ان تاريخ الكتاب المقدس ليس تاريخا على الاطلاق بل هو حقيقة ابدية غير متغيره تحت لثام تاريخى

فلما جاء المسيحيون رأوا أن ما ذكر فى العهد القديم عن يوسف وداود وسليمان هو فى الحقيقة تاريخ المسيح وان بيت القربان ومراسيم العباده الخاصة به تشير الى الكنيسة المسيحية وما يتصل بها وان كان يتعين اكتشاف المعنى الاول فان كل تفسير يجب أن يقرأ على انه ينطوى على شىء آخر كما لو كانت فى لغز مصور أو بعبارة ادق فان التفسير الرمزى كان شيئا يعطى

(١) البستاني — دائرة المعارف ج ٦ ص ١٧٤ نقلا عن دائرة المعارف الفرنسية

بجملته والغرض منه فقط الملائمة بينه وبين النص بمعنى أن يلائم هذا التفسير أكبر قدر من التفصيلات . ويذهب الاستاذ Radhakrishnan (1) فى الفصل الذى عقده عن الدور الثانى للمسيحية الى ان اكليمانس كان متأثرا فى تفسيره الذى كتبه بالفلسفة اليونانية وانه فى ذلك نهج منهج فيلو فى تفسير التوراه اذ قال ماترجمته. «أن الشخصيتين اللتين تمثلان المسيحية هما اكليمانس واورجين فلقد كتب اولهما كتابا فى الاسكندرية بعد موت استاذه باسيليدس بستين سنة ولقد اقتبس كثيرا من استاذه هذا كما انه استخدم الفلسفة اليونانية فى شرح الآثار المسيحية كما استخدمها فيلو فى تفسير التوراه . على ان اكليمانس ايضاً اقتبس كثيرا من فيلو » ثم يقول فى موضع آخر من المصدر نفسه: « ان تفسير اكليمانس كان حرا طليقاً وانه نفسه كان يحس ذلك اذ يقول اذا ظهر ان بعضا مما نقول به لبعض الناس يختلف عن الكتب الإلهية فدعوهم يعرفون اننا نستلهم الروح والحياة منها فقط دون ان نعطى المعنى الحرفى ».

والى جانب هذه الطريقة الرمزية(٢) التى كانت متأثرة بالروح الاغريقية وكانت متصلة بنظرية المثل عند افلاطون كانت توجد طريقة أخرى اكثر ملائمة للعقل السامى « وانضباطا مع فكرة النمو التاريخى تلك هى الطريقة التمثيلية التى اعترفت بتاريخية الانشاء ولكنها فى طريق التنبوء والتحقيق سلمت بوجود نوع من سابقية التوفيق بين العهدين القديم والجديد . فمثلا من الحقائق الثابتة تاريخيا ان ابرهيم كان مستعدا للتضحية باسحق ولكن المعنى الاول لهذا هو انه تمثيل سابق لتضحية الله بالمسيح .

والطريقة التمثيلية كالطريقة الرمزية فى أنها تضع معنى آخر فى النص

---

(١) (1) Eastern Religions & Western thought, p. 229

(٢) (2) Encyclopaedia of Religion & Ethics, Vel. VII, p. 390-391

ويظهر الفرق بينهما فى المنهج الذى يستخدمه كل منهما فى تحديد العلاقة بين المعنى الحرفى والاضافى .

والطريقة الرمزية بعد ما لقيت من التهذيب البعيد وجدت عناية كبيرة من اللاهوتيين الافلاطونيين فى الاسكندرية فى حين أن الطريقة التمثيلية قد بلغت غاية نموها وقوتها فى مدرسة أنطاكية . والاعتراف بالرمزية أصلا من أصول التفسير كان له أثره فى توجيه الفكر الى التفرقة تفرقة علمية بين الرمز وغيره فنجد أن ديودورس الف رسالة فى الفرق بين الفكرة والرمز وكتب تيودورس فى الفرق بين الرمز والتاريخ ، ولكن هاتين الرسالتين قد فقدتا ولم يحظ التاريخ الا ببدل ضئيل لهما فى كتاب القوانين التشريعية الالهية الذى خلفه يونيلوس الافريقى. . The Instituta Regularia Divina etc

ثم فرق اوغسطين فى رسالته المسماه «العقيده المسيحية» بين كلمة الشىء والرمز . «Res & Signum» ويذهب الاستاذ Radhakrishnan (1) الى ان اوغسطين كان قد بدأ يفرق بين العمليات الوحدانية والذهنية فقد فرق بين العلم على انه من عمل العقل السافل الذى يتصل بدنيا العمل والمخلوقات وبين الحكمة التى تتجه الى التأمل والتى هى من عمل العقل العالى كما اشار الى تأثره بالافلاطونية الحديثة فقال ما ترجمته : « انه قرأ افلوطين فى الترجمة اللاتينية وانه ادخل كثيرا من اصول الافلاطونية الحدينة فى المسيحية فقد اقتبس منها كثيرا من افكارها عن الله والمادة والحرية والشيطان وصلة الله بالعالم » وكل هذه الاشياء كانت محددة لنظرته فى تفسير الكتاب المقدس كما تدل على ان ماكان يسيطر على مفسرى الكتاب المقدس انما هى النظرة الى الروح التى هى عماد الطريقة الرمزية التى غلبت على هؤلاء المفسرين .

ولقد سيطرت هذه الطريقة الرمزية على مفسرى القرون الوسطى فلم

---

(١) (1) Eastern-Religion & Western Thought, p. 237

يتجه احدهم الى البحث المتحرر وكل مابذلوه لا يعدو جمع ما وصل الى ايديهم من الرسائل التى تبحث اصولها وتهذب قواعدها اذا استثنينا من ذلك الشطر الآخر من القرون الوسطى فلقد بدأت تظهر أصول جديدة للبحث الحرفى تفسير الكتب الدينية تعتمد على الفكر الطليق من ناحية وعلى ان الانسانية قد أنشأت تحيي دراسة اللغات القديمة من ناحية أخرى وقد اكد الاصلاح الدينى فائدة هذه الدراسة للتفسير التاريخى .

اصول التفسير عند الغربيين حديثا (١) — المنا فيما سبق بالتفسير مناهجة قديما ونعرض الآن لبيان اصول التفسير عند الغربيين حديثا .

لقد حول شلايرمارشر أصول التفسير التى كانت مجموعة من المعارف والمبادىء التى يتطلبها عرض الفكرة الكامنة فى النص الى فلسفة فهم وتعقل فبينما كان أوغسطين قد حلل المواد التى تحتاج الى الفهم فان شلاير مارشر قد تناول عملية الفهم ذاتها ، ولم يكن لديه أى فارق بين الفقرات الصعبة والسهلة أى ليس ثمت شىء واضح فى ذاته فلم يقتصر على تفسير الفقرات الصعبة كما فعل أوغسطين

ومهمة المفسر فى رأيه أن يفهم الشخصية الدينية للكاتب كما تظهر فى كل كلمة بمفردها وان ينتقل من الجزئيات الى الكليات واضعاً كل جزئية فى مكانها من تلك الكليات ، وقد رتب على ذلك أن التفسيرات واحدة لا تتغير بالاضافة الى كل النصوص سواء اكانت دينية أم غير دينية ومع ذلك فهى تأخذ طابعاً خاصاً لكل كاتب حتى فى الكتاب المقدس ذاته ،

ولقد كان لهذه الحركة التى قام بها شلايرمارشر أثر خاص فى توجيه المحدثين من الغربيين الباحثين عن أصول التفسير الى وضع قواعد عامة لتفسير النص دون نظر الى الاعتبارات الدينية منتفعين فى الوقت ذاته بما

(١) (1) Encyclopaedia of Religion & Ethics, Vol. VII,

قدم اليهم العلم من نتائج تجريبية فى النفس والاجتماع وسنعرض ما انتهى اليه بحثهم فى هذا الصدد

١ — التفسيرات الأساسية — ليست التفسيرات مجرد مجموعة من القواعد العلمية لفهم النص ولكنها علم بنى على فكرة الفهم والتعقل كما أن المنطق ليس مجرد الارجانون الأرسطى بل هو قانون يقصد الى أن عملا معينا يفهم بطريقة ما دون أخرى — فالتفكير والكلام والكتابة ثلاث مواهب عجيبة يتميز بها الانسان لايمكن أن نقرن اكتشافها بأى اسم بشرى وانما هى كما كان يعتقد الاقدمون مواهب الهية ، وتلك المواهب الثلاث المنتجة يقابلها ثلاث أخرى منتجة وهى مرتبة ترتيبا عكسيا — القراءة الصامته — والقراءة العالية — والتفسير ، فان العلم بالكتابة سواء أكانت فكرية أم صوتية يجعل القراءة ممكنة وتبلغ القراءة أتم نموها متى كانت عالية وحتى القراءة الصامته تنطوى على عنصر صوتى كما فى الشكل وجمع الكلمات ، والصعوبة واضحة فى القراءة العالية وهى أن سرعة اللغة المتكلمة غير موضحة فى الكتابة كما أن بعض علامات الترقيم ليست الا أدوات عرضية، ولا تصل القراءة للغير أو للنفس درجة الكمال الا اذا كانت العلامات فى الكلام والكتابة وكذلك الفكرة مفهومة واضحة ، ويعتبر التفسير ظاهرة تأتى من تلقاء نفسها حتى تتبين الأسباب فى عدم الفهم التى أحاطت بها ، وعندما تطبق هذه العمليات على نص كامل فانها تغدو عملية فهم وتفسير معاً أى أن الفكرة المعبر عنها بالكلام والكتابة هى بحكم قوانين التفكير والكلام والكتابة يدركها ويعيد اخراجها عقل آخر ويصح حينئذ أن تبرز فى الكلام والكتابة ، ولقد دلت العلوم النفسية والطبيعية على ذلك بالملاحظة والتجربة التى يتعين تذليلها فى العمليات السابقة حتى فى الحالات العادية حينما يكون المرء قادرا على الاستماع والنظر والتفكير والقراءة والكلام ،

وإن هذ العملية تقتضى جهدا اراديا أى انتباها فحيثما يكون اتصال روحى بين القارىء والنص فلا شك أن هذة العملية تقع من تلقاء نفسها كما تحدث نغمة الاوتار المتآلفة عندما تذبذب على نمط واحد .

أما مهمة فهم النص فهما صحيحا كاملا يتناول كل ماحول النص وملابساته وحياته وما يصور من أحوال اجتماعية لصاحبه أو للذين قيل فيهم فأمر آخر يختلف عن ذلك ولو أن التقارب فى الروح والتآلف فى الادراك ضروريان عند تناول النص بالتفسير والتحليل .

وإن عملية الفهم تبلغ غايتها فى عرض الفكرة نفسها وذلك بكشف المعنى ونقله الى صورة أخرى واضحة والدليل القاطع على أن متناول النص قد فهمه فهما صحيحا هو القدرة التامة على ابراز المعنى فى صورة أخرى فى دقة ووضوح ،

كما أن قوانين الاجتماع النفسية تدل كما أشار أوغسطين إلى ذلك على ضرورة المعرفة الواسعة وأهمية الذاكرة الجيدة للمفسر التى بها يستطيع أن يختزن جزئيات المعانى وأن يضعها فى مكانها من المعانى الكلية ،

والتجربة النهائية فى العرض هى فى اعاده اخراج الفكرة المعبر عنها من غير قيد فى الترجمة أو الشرح اذ من اليسير أن يعيد المرء ما سمعه شفويا ولكن من الصعب أن يعيده بمعناه الأول واذا لم يتناول كل نقطة تفصيلا فان هنالك مايفقد من النص عادة، وتختلف عن هذا الترجمة الى لغة أخرى فانها تنطوى على صعوبات خاصة فلا ينبغى أن تكون حرفية الى درجة العبودية ولا أن تكون مجرد اخراج المعنى طليقا من كل قيد ، ولكن يجب أن تكون حريصة جهد الطاقة على جوهر النص وكذلك على جوهر اللغة المنقول اليها ،

أما التفسير فهو أكثر من اخراج الفكرة فانه لا يطلب من المفسر أن يكون فوق النص بل ينبغى أن يكون هو والنص فى مستوى واحد حتى يكون

فى موقف يسمح له بنقل الفكرة ذاتها وصيغتها ، وكما أنه فى تفسير قانون ما يتعين على المفسر أن يوضح ويشرح شرحا كافيا نية الشارع من حيث أنها قد تناقض فى ظروف معينة نص حرفية القانون ، كذلك فى الأدب فما أراد المؤلف أن يقوله وكيف يجب أن يقوله سواء أكانت فكرة خاصة تمت الى الموضوع العام بسبب وسواء أكانت الفكرة صائبة فى ذاتها وسواء أكانت الصيغة فنية والمنطق سليما ، هذه المسائل جميعها ينبغى الا يغفلها الشارح حتى يتحول التفسير من تلقاء نفسه الى نقد وهنا أيضا يظهر دون ريب عنصر شخصى قوى يهىء لظهور ما أشار اليه أوغسطين من ضرورة المعرفة الواسعة والذاكرة الجيدة وبذلك كانت هناك خطوات ثلاث الفهم ثم التفسير ثم النقد ،

٢ — التفسيرات العامة — ان الفهم والادراك هو المحور الاول الذى تدور عليه عملية التفسير الذى يعالج الموضوعات الاتية :

١ — تحديد النص الأصلى وثمت فى الغالب صعوبة حتى فى قراءة المخطوطات ولكن ابلغ من ذلك صعوبة ان تعيد بناء مخطوط من نسخ متعددة الدرجات اذ لا يتعين فقط توجيه العناية الى الصلات القائمة بين الوثائق ولكن أيضا الى احتمالات الخطأ النفسية التى تحدث فى النص الاصلى ،

ب) الكلمات والجمل من حيث انها ادوات الفكرة المصوغة او المعبر عنها — يلاحظ ان الاشتقاق اقل اهمية من احصاء الاستعمالات اللغوية للفظة المفردة مع ملاحظة اختلاف المعنى باختلاف الاستعمال مضافا الى ذلك المقارنة بالالفاظ المتشابهة أو المترادفة وبذلك يكون المفسر قادرا على معرفة المعنى الأول الذى تدل عليه اللفظة المفردة مع ما صحب معناها من تطور أو تعديل نتيجة لتطور الحياة نفسها . أما الكلمات الغريبة والكلمات الشعرية والكلمات

البائدة فانها تتطلب علاجا خاصا . هـذا الى أن تركيب الجمل وصلة بعضها ببعض يجب أن يقرن درسه بدراسة النحو تاريخيا .

ج) اختبار التعبير الطبيعى ـ ولهذا أهمية خاصة فان غير الأديب يكتب ويتكلم كما يفكر ولـكن الخطيب والمؤلف يحتاجان إلى جعل آثارهما موافقة لبعض صيغ الأدب والفن المقـررة . ويختلف الشعر فى تركيبه عن النثر بما له من مقومات صوتية خاصة خاضعة لمقتضيات الوزن والقافية . وفن القصص أو التاريخ ليس جاريا على أسلوب الحديث العادى بل يحتاج أيضا إلى لون آخر من الاحتفاء الذى يجعل القصص سائغا عذبا . وفهم الأدب من حيث أنه يدل على طريقة التعبير الخاصة لـكاتب مايحتاج إلى علاج من نوع آخر تهيء له دراسة أدبية عميقة منوعة ليس هنا مجال الافاضة فى بيانها . وأيضا فان على المفسر أن يعنى بالفقرات التى لا يكون المؤلف قد حدد فيها التعبير عن فكرته بألفاظه بل قد استعار فيها كما هو الحال حيث يـكون الاستشهاد بالمصادر والأقوال المأثورة والمرويات المنقولة فلامعدى من أن يشير المفسر حينذاك إلى ثلاثة أشياء متمازية فكرة المؤلف ذاتها التى يعرض بيانها والمعنى الأصلى للفقرة المنقولة وغرض المؤلف من نقلها وتحديد صلتها بالفـكرة العـامة للمؤلف .

د ـــ مواد الفكر ـ الصيغ والأفـكار من حيث أنها وسائل فهم النص الذى يتصدى له المفسر ـ يتعين على المفسر أن يكون ملما بما يمت إلى الـكتاب الذى يفسره من آثار تاريخيـة وجغرافية وأدبيـة على حين أنه لـكى يدرك الاراء والأفكار التى يعبر عنها النص ادراكا سليما يجب أن يعتاد على تفكير العصر الذى يرجع اليـه تاريخ النص ومن أجـل ذلك يجب عليه التيقظ والاحتياط حتى لا يضيف أشياء لاتتفق وما عرف عن العصر أثناء العمل

التفسيرى . ولا ريب فى أن متناول النص يلزمه أن يحاول فهم النص الأدبى جملة مع النظر فى كل جملة أو فقرة من حيث صلتها بمجموع العمل الأدبى نفسه ومن ثم تأتى القاعدة العملية التى تقضى بأنه قبل الدخول فى عملية التفسير التحليلية التى تؤهل المفسر لعملية النقد التالية أن يحاول المفسر أن يكون لديه فكرة عامة عن النص وذلك بقراءة سريعة يقظة ذلك لأن العمل الفنى لا يولد مجزأ وانما تلده العاطفة والعقل والذوق ومن أجل ذلك ينبغى للمفسر أن يحاول فهم العمل الأدبى جملة كما أخرجه صاحبه حتى لايضيع على نفسه وقرائه ما يشعر به القارىء من صلة العاطفة بالعقل والذوق .

وأيضا فانه لا بد من أن يسعى المفسر جهده إلى فهم الموضوع ذاته فهما شخصيا وبيئيا بان يأخذ مكان المؤلف نفسه من حيث وجهة نظره كما ينبغى أن يكون عارفا بعلاقة المؤلف بقرائه حتى يستطيع أن يفهم بعض اللمحات الفنية التى قد تؤديها فقرة خاصة أوايثار لفظة على أخرى أو تحويل فى مجرى التعبير الطبيعى .

شخصية الكاتب — من الاهمية البالغة فى شرح نص أو نقده أن يحاول الناقد أو الشارح أن يتعمق فى شخصية الكاتب أو المؤلف الذى يشرح له وذلك عن طريق التحليل النفسى فان محاولة النقد والفهم تخضع تماما لمعرفة الشخصيه التى تحتجب وراء العمل الأدبى وان كانت قد تعتمد على المعارف التى يستطيع القراء أن يزودوا بها أنفسهم ويمكن فيما بعد أن يقدمها الشرح وحده كما تلزم بوضع مقدمة للعمل الأدبى الذى يراد تفسيره. وتعمق الكاتب فى شخصية صاحب النص عن طريقة التحليل النفسى سيثير مشكلة فيما يتصل بتعمق المفسر فى صاحب الكتب المقدسة . ومن أجل ذلك فان المفسر مضطر ان يخلق شخصية أخرى تمثل العصر الذى نزل فيه الكتاب بكل مايتصل به من آراء وافكار ومؤثرات على اختلاف ألوانها .

٣ — التفسيرات الخاصة — هذه الأصول العامة عند تطبيقها على مجال خاص تصبح تفسيرات خاصة وهى فيما نحن بصدده تفسيرات للكتب المقدسة. وليس معنى هذا أن الكتب المقدسة تتميز عن الكتب الأخرى بحكم وحيها بشىء فوق القواعد التفسيرية العادية ولكن الظروف خاصة التى نشأ فيها ومحتوياتها الخاصة وغايتنا الخاصة منها تتطلب تطبيقا متميزا لهذه الأصول العامة التفسيرية. وهنا يظهر الفرق واضحا بين ماذهب اليه فيلوفى تفسير الكتب المقدسة وبين ماذهب اليه المحدثون من الغربيين فقد بنى الاول نظريته فى التفسير على فكرة الوحى مع فكره اله خفى. على أن الآخرين ينظرون إلى تفسيرها نظرة أخرى لا تتصل بأصل هذه الفكرة كما اشرنا إلى ذلك.

٤ — التفسيرات الفردية وعلاقاتها بالوحدة الأدبية — نحن مضطرون إلى اكمال البحث بعرض ما وصل اليه المحدثون من الغربيين عن التفسيرات الفردية وعلاقتها بالوحدة الأدبية وإن كانت الكتب المقدسة تختلف عن القرآن فيما يتصل بالوحدة الأدبية. فيقول كاتب مادة Interpretation (١) ان الكتاب المقدس لا يمثل وحـــدة أدبية فانه كتب متعددة صف بعضها الى بعض فيجب على مفسرها أن يفرد كلا منها بالشرح. وهذا التفسير الفردى يحدد ما يصح ادخاله على الأصول العامة للتفسير نتيجة للمشكلات الخاصة التى يثيرها تفسير الكتاب المفرد. ويذهب كاتب هذه المادة أيضا إلى أنه ينبغى أن تعنى التفسيرات الفردية بتاريخ التفسير لكل هذه الكتب ويرى أن تاريخ التفسير يتطلب علاجا من نوع آخر فلا بد من الاحاطة التامة الواسعة بتاريخ المفسر وظروفه وبيئته وثقافته ليصل من ذلك القارىء إلى تعرف ما أفاضت شخصيته على عمله التفسيرى من ألوان متعددة.

---

(١) (1) Encyclopaedia of Religion & Ethics, Vol. VII, p. 392

التفسير فى العربيــة — معنــاه وميادينه المختلفه — تخصيص التفسير الدينى بالبحث — المنا فى الفصول السابقة بمعنى التفسير فى غــير العربية وخطواته ومناهجه ونعرض الآن لبيان التفسير فى العربية وميادينه المختلفة.

التفسير فى العربية — تلتقى مادتا سفر وفسر فى الـكشف المادى . قال صاحب اللسان فى سفر واصله الـكشف . وقد سفره كشطه . وسفرت الريح الغيم عن وجه السماء سفرا فانسفر . أما فسر فيقول أيضــاً والفسر كشف المغطى . وفسر الشىء يفسره . وفسره أبانه . وقد وردت هــذه المـادة فى القرآن فى موضع واحد ولا يأتونك بمثـل الا جئناك بالحـق وأحسن تفسيرا يريد بيانا .

ويفرق المعنيون بدراسة القرآن فى هذا الصدد بين كلمتى التفسير والتأويل فأما التأويل فأصله فى الحس اللغوى الأول الرجوع الى الشىء وفى الحـديث حتى آل اليه السلامى رجـع . ثم ظلت هذه المادة تـدرج فى الاستعمال حتى كانت بمعنى تفسير ما يؤول اليه الشىء . وقد وردت هذه المادة أيضــاً فى القرآن فى مواطن كثيرة ولم يستعمل منها الا المصدر أيضاً مضافا أو مفردا. وقد أدار القرآن استعمالها على أسس مختلفه فتـارة يستعملها فى تأويل الـكلام أى المعانى كما فى قوله (١) «هو الذى أنزل عليك الـكتاب منه آيات محكمات هن أم الـكتاب وأخـر متشابهات » الى قوله «وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم» ويستعملها فى تأويل الرؤى والاحلام كما فى تأويل رؤيا يعقوب والملك فى سورة يوسف بما تقوم فيه الأشخاص وحركاتها رمزا للمعانى المستترة وراءها أو فى تأويل الأعمال كما فى قصة موسى وفتاه . والقرآن فى استعماله لها كما رأينا يتحرى المواطن الدقيقة التى لا يظهر فيها المعنى الا باعمال

(١) سورة آل عمران الآية

الفكر وإجالة النظر والتمثل الواضح للمعنى المعبر عنه . وحسبنا أن نذكر من ذلك استعماله اياها فى المتشابه فى الآيه السابقة . وإذا ما عدنا الى تفسيرها فى كتاب التفسير (١) من صحيح البخارى وجدناه ينقل فى ذلك أثرا « فاذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سماهم الله فاحذروهم » دون أن ينقل عن النبى شيئا فى معنى متشابه . وخلاف المسلمين على اختلاف مناحيهم فى البحث الدينى فى تعريف المتشابه يبين مقدار الدقة التى استعملت فيها هذه المادة . والغزالى (٢) فى الجزء الأول من كتاب « المستصفى » ينكر كثيرا من تعاريفهم لها ويختار تعريفاً آخر فيقول « ولا يناسبه قولهم المتشابه الحروف المقطعة فى أوائل السور والمحكم ما وراء ذلك بل الصحيح أن المحكم يرجع الى معنيين والمتشابه ما تعارض فيه الاحتمال » ثم يأتى الآمدى فيعقب على تعريفات الغزالى ويورد تعريفات أخرى مما يدل على غموض المعنى الذى قرن به استعمال هذه المادة . »

ورود الكلمة على ألسنة المؤلفين — أقدم من نعرف ممن وردت على ألسنتهم هذه الكلمة الفراء المتوفى سنة ٢٠٧ ﻫ فى كتابه « معانى القرآن » المخطوط إذ ينقل عن أهل التفسير وأهل التأويل . وهو بذلك يحدد الغرض الذى اليه قصد فى النقل عنهما بما لا يخرج عما ذكره القرآن مما يوحى به استعمال الكلمتين فى مواطن متباينه. والجاحظ (٢٥٥ ﻫ) يستعمل الكلمة فى مقام الحديث عن ترجمة كتب الدين وما تقتضى من جهد ذهنى وعمل يصل بالترجمة الى مقام لا يعتورها فيه الخطأ ولا يصيبها التسفيه فى مقدمة كتاب الحيوان بعد أن يذكر شروط المترجم « ومن لم يعرف ذلك أخطأ فى تأويل كلام الدين » ثم يستعملها بجانب المحال وهل يسمى كذبا أو لا يجوز ذلك.

---

(١) البخارى — صحيح البخارى ج ٧ كتاب التفسير ص ٥٨ — إرشاد السارى

(٢) الغزالى المستصفى ج ١ ص ١٠٦

ثم يظهر لابن قتيبه تأويل مختلف الحديث وصنيعه فى هذا الكتاب يدل على أنه يؤول ما اضطرب فيه الرأى من الاحاديث المختلفة. أما المبرد (٢٨٥ هـ) فيستعمل اللفظتين تأويل وتفسير فيقول فى أبيات حميد الارقط فى الجزء السابع (١) من كتاب رغبة الآمل على كتاب الكامل «لا رجح فيها ولا اضطرار ولم يقلم أرضها البيطار ولا لحبليه بها حبار» وتأويل ذلك أن أرضها لا تتشعث فيقلمها البيطار لانها اذا كانت كذلك ذهب منها شىء بعد شىء فمحقها. وهو بذلك يستعملها مرادفة لمعنى التفسير اذ يقول فى موضع آخر احالة على ما اوله وقد مضى تفسيره.

ثم يأتى ابن جرير (٣١٠ هـ) فيستعمل لفظة تأويل بمعنى التفسير بما يشتمل على تفسير المفردات ودراسة الأسلوب والمعانى التركيبية وما وراء ذلك من معان ثانية.

وإلى جانب ذلك تجرى هذه الكلمة اصطلاحا خاصا على السنة الاصوليين والفلاسفة فيعرض لبيان ذلك ابن رشد فى رسالته (٢) «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» فيقول «ان التأويل اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة العرب فى التجوز من تسمية الشىء بسببه أو بشبهه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التى عوودت فى تعريف أصناف الكلام المجازى» ثم يرى أن الدقة فى التأويل وتطلبه جهدا ذهنيا لا يتهيأ لكثير من المتعاطين تقتضى أنه لا يتكلفه الا طائفة خاصة من الناس وهم البرهانيون بالطبع والصناعة الذين يصلون إلى التأويل اليقينى كما لا تصح اذاعته فى الناس لأن ذلك يؤدى إلى التفرق والاضطراب. وهو هنا يخص التأويل بتأويل المتشابهات التى تتصل بالعقائد والاصول الاولى.

---

(١) سيد المرصفى رغبة الآمل من كتاب الكامل الجزء السابع ص ٥

(٢) ابن رشد فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٨ — المطبعة الجمالية

ويعرض لبيانه أيضا الاصوليون فيقول الغزالى(١) «إن القول بالتأويل يستدعى تمهيد أصل وضرب أمثلة . أما التمهيد فهو ان التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذى يدل عليه الظاهر. ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة الى المجاز . » وشعور الغزالى بأن التأويل يحتاج الى ما ذكره شعور اصله استعمال القرآن وقرنه هذه المادة بما انبهم فيه المعنى وتعقدت فيه مسالك الفهم .

وفيما قدمناه من استعمال القرآن لهذه الكلمة وجريانها اصطلاحا خاصا على السنة الاصوليين والفلاسفة والمؤلفين ممن تنوعت ثقافاتهم وتباينت اتجاهاتهم تتبين اولية الاحساس الواضح بما بين الكلمتين من فــرق بدأه استعمال القرآن نفسه ثم يتقدم للتفرقة بينهما الراغب (٢) فى بحث مفصل فى مقدمة التفسير وهو فيما ذهب اليه متأثر كثيرا باستعمال القرآن نفسه وبما اختص به من تعمق واضح فى الثقافة اللغوية والدينية . واذا أردنا استقصاء ما نقل من الاقوال فى محاولة التفريق بينهما قديما اعاننا على ذلك السيوطى فى كتابه (٣) « الاتقان فى علوم القرآن » فقد ذكر اقوالا كثيرة لم يعن بترتيبها تاريخيا ولكنها تدل فى جملتها على مبلغ ما احاط بهذه المسألة من غموض كما تدل على أن محاولة التفريق بينهما كانت تتلون بشخصية المتصدى لها وهى فى جملتها أيضا تعتمد على ما استقر من الاصطلاحات الادبية والمهم أنه عرف فى تفسير القرآن اصلان احدهما سموه تفسيرا وهو اسبق وجودا والثانى تأويلا وهو آخر وجودا . ومما ذكره الراغب (٤) نستطيع أن نحدد

---

(١) المستصفى ج ١ ص ٣٨٦ — ٣٨٧

(٢) الراغب الاصفهانى — مقدمة التفسير ص ٣

(٣) السيوطى — الاتقان ج ٢ ص ١٧٣ — ١٧٤

(٤) مقدمة التفسير ص ٤٠٢ — ٤٠٣

الفرق بينهما وصلة كل منهما بالآخر فقد ذكر أن التفسير اعم وأن التأويل أخص . وخصوصيته تاتى من ناحيتين اولاهما ان التفسير بيان غريب الالفاظ او بيان لقصة يستطاع بها فهم نص متضمن لها . اما التأويل فهو بيان الجمل ومعانيها . ثانيتهما ان التأويل أغلب إستعماله فى الكتب الالهية بخلاف التفسير فانه يستعمل فيها وفى غيرها . ومعنى هذا أن التأويل يتناول المعانى الثانية التى يعبر عنها الاصوليون والفلاسفة بأنها صرف اللفظ الى ما يمكن أن يحتمله بدليل. أما التفسير فيتناول بيان اللفظة اللغوية التى وردت فى النص والمعنى الذى يعطيه ظاهره وما يمكن أن يعين على فهمه من بيان الظروف الخاصة التى احاطت بحياته أو التى تفسر أثرا ظاهرا فى تركيبه وبذلك يكون التأويل خطوة تالية لخطوة التفسير . وتفرقة الراغب بينهما على هذا النحو الذى يدنا أقرب إلى الحقيقة والتاريخ .

ميادينه فى العربية — وللتفسير فى العربية ميادين مختلفة فهناك تفسير أدبى وتفسير دينى ومزيج من الأدب والدين كما فى القرآن . ويذهب كاتب مادة « تفسير » فى دائرة المعارف الاسلامية إلى أن كلمة تفسير تطلق على الشروح التى تكتب على المؤلفات العلمية والفلسفية ولكن يظهر أنها كانت تطلق أول الأمر على شروح الالياذة فهى أسبق ظهورا فى الناحية الادبية منها فى الناحية العلمية والفلسفية .

تخصيص التفسير الدينى بالبحث — وقد عنيت بخاصة بالتفسير الدينى لأسباب أهمها أن التدين ظاهرة اجتماعية مشتركة بين الناس جميعا وأن الكتب الدينية التى انزلت لتنظيم هذا التدين كان تفسيرها والحاجة اليه والاهداف المنشودة منه ظاهرة مشتركة تجرى على خطوط متشابهة إلى اهداف معينة سواء أكان هذا فى الاسلام أم فى غيره من الأديان الأخرى السابقة عليه.

وأيضا فان فى دراسة التفسير فى الكتب السابقة على القرآن والانتقال منها إلى دراسته فى القرآن ما يحقق معنى الربط الذى توحيناه فى دراسة أصول الحضارة الاسلامية بين أصول التفسير الدينى فى الاسلام وفى غيره من الكتب السابقة .

التفسير الدينى والحاجة اليه — لقد رأينا أن الكتب الدينية بما لها من خصائص أهمها الوحى وانها أنزلت لتنظيم الحياة الانسانية فى شتى أوضاعها ومختلف ميادينها وأزمانها قد كانت بحاجة إلى تفسير وبيان من نوع آخر يتلاءم وقداسة الكتاب الذى يراد تفسيره وصلته بالحياة نفسها من حيث تنظيمها بما يستشف منه من معان أخرى وبما يضاف إلى نصه من معان يسهل تطبيقها على مشكلات الحياة المتجددة حتى أن الذين تناولوا الاصول العامه للتفسير من المحدثين لم يغفلوا أصل ذلك فيقول كاتب مادة Interpretation فى دائرة معارف الديانات والاخلاق بعد أن تكلم على أصول التفسير « إن تطبيق القواعد العامه على مجال خاص يجعلها تفسيرات خاصة وهى فيما نحن بصدده تفسيرات للكتاب المقدس وليس معنى ذلك أن الكتاب المقدس يتميز عن الكتب الأخرى بحكم وحيه ولكن الظروف الخاصة التى نشأ فيها ومحتوياته الخاصة وغايتنا الخاصة منها تتطلب تطبيقا متميزا لهذه الأصول » .

نشأته فى الإسلام — ولقد أحس المسلمون الحاجة الى تفسير كتابهم أول ما نزل . فهذا ابن قتيبة فى القرن الثالث الهجرى يقول فى رسالته (٢) « المسائل والأجوبة » « ان العرب لا تستوى فى المعرفة بجميع ما فى القرآن

---

(1) Encylopaedia of Religion and Ethics Vol. VII p. 393 (١)

(٢) ابن قتيبه — المسائل والاجوبة ص ٨

من الغريب والمتشابه بل أن بعضها يفضل فى ذلك على بعض . وابن قتيبة فى هذا التعليل للحاجة الى التفسير لا يبنيه على اعتبارات دينية فقط بل يؤصله على اعتبارات لغويه . « ثم يأتى ابن خلدون (١) بعد ذلك بقرون فيقول فى مقدمته أول كلامه عن التفسير » ان القرآن انزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلهم يفهمونه ثم يحس بعد هذا التعميم بشىء من المجازفة التى لا يقرها تاريخ التفسير نفسه فيذكر بعد هذه العبارة أن فى القرآن نواحى فى حاجة الى البيان . فقال: وكان النبى (ص) يبين المجمل ويميز الناسخ من المنسوخ ويعرف أصحابه فعرفوه وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الحال منها منقولا عنه » . وتلك الأمور التى أشار اليها ابن خلدون وغيرها مما ذكره ابن قتيبه قد أحوجت إلى تفسير القرآن منذ نزل .

ويلاحظ الباحث أن المتشابه ظاهرة مشتركة بين الكتب الدينية جميعا ولذلك كانت الحاجة إلى تفسيرها وبيان ظروفها وقيام طائفة خاصة على تفسيرها وتحرجها من ذلك العمل ظاهرة مشتركة أيضا . فيقول المسعودى إن الآفستا لما أتى بها زارادشت لم يستطع ان يفهمها كثير من الناس لما فيها من آيات تتعرض لمشكلات دينية تولى تأويلها زارادشت نفسه فى كتاب سماه « زندا » ثم شرح هذا الكتاب فى كتاب سموه « بازند » . وهذا العمل نفسه من جانب زارادشت صاحب الآفستا قوى الشبه بالعمل الذى قام به الرسول فى تفسير بعض الآيات القرآنية . وقد أشار إلى ذلك ابن خلدون نفسه . على أن هذا التحرج الذى وجدناه عند المسلمين من احجامهم عن تفسير القرآن قد وجدناه عند البراهمة (٢) ولم تبدأ حركة التحلل فى تفسير الفيدا إلا منذ قام بسكر أحد علماء القرن الرابع الميلادى فشرح الفيدا .

---

(١) ابن خلدون — مقدمة التاريخ ج ١ ص ٣٦٦ — المطبعة الاميرية .

(٢) تحقيق ما للهند من مقوله ص ٨

وكما رأينا أن التفسير فى الكتب السابقة على القرآن لم يكن مباحا لكل من أراده بل تفردت به طائفة خاصة منهم . كذلك كان هذا فى الاسلام . فقد تميزت طائفة من الصحابه بتفسير القرآن وكان من أستبهم عليه شىء رجع اليهم فاستوضحهم ما يريد . ويعدد السيوطى فى « الاتقان » أولئك الذين اشتهروا بتفسيره بادئا بالخلفاء الاربعة . ثم مثنيا بطبقات المفسرين .

زمنها — يعلل أستاذنا الخولى(١) فى الرسالة التى كتبها عن التفسير تعليقا على مادة « التفسير » فى دائرة المعارف الاسلامية اتجاه المسلمين إلى التفسير بالمأثور أول الأمر باعتبارات اجتماعية تتعلق بحياة المسلمين والزمن الذى يعيشون فيه فيقول « ولعل المستوى العقلى للمسلمين فى ذلك العصر وتحدد حاجاتهم العملية ثم ما لازم ذلك من روعة دينية مسيطرة ثم شعورهم بأن التفسير شهادة على الله بأنه عنى باللفظ هذا جعلهم لا يقولون فى تفسير القرآن إلا بالتوقيفى الذى نقل عن صاحب الرسالة نفسه. وفى الحق أن الزمن الذى بدأت فيه الخطوة الاولى فى تفسير القرآن كان المسلمون يعيشون عيشة يسيرة لم يكن قد أصابها التعقيد الذى صحب حياتهم فيما بعد . وكانت عقليتهم لم تبلغ بعد درجة النضج الذى توفر لها فيما ولى ذلك فكانت ثقافتهم تتمثل فى ذلك الشعر الذى خلفوه والذى لم يدون إلا فى أواخر الدولة الاموية بل كانت آثار التبدى لا تزال بادية فيهم . وكل ما يريدون أن ينشروا الدين فى آفاق الجزيرة العربية وفى الوقت ذاته كانوا يتصلون ببعض الطوائف التى كان لها علم سابق بالديانات الاخرى كيهود المدينة وقد كان لهؤلاء أثر كبير فى حياة المدينة نفسها مما يظهر صداه فى القرآن نفسه . وفى ذلك يقول أوليرى (٢) « O' Leary » فى الفصل الذى عقده للكلام على الفترة العربية ما ترجمته :

(١) أمين الخولى رسالته فى التفسير ص ٢

(٢) Arabic Thought & its place in history, p. 56 (1)

« أما المدينة فكان حس الحياة فيها يختلف اختلافا قويا عن نظيرة فى مكة ففيها نمت الحياة المدنية كما ورثت هذه البيئة كثيرا من الانظمة الدستورية من الآراميين والمستعمرين من اليهود . وقد أحس النبى نفسه ذلك الفرق الكبير بمعاشرته هؤلاء الرجال الذين يحيون حياة منظمة بعكس هؤلاء الذين يعيشون عيشة قبلية . يريد سكان مكة . كما لاحظ اوليرى أيضا أن اتجاههم نحو الدين الجديد كان يختلف عن اتجاه قريش نحوه وهو يعزو ذلك إلى تأثير اليهود الخاص فى هذه البيئة مما سنفصل القول فيه فيما يأتى :

حياة التفسير الأثرى بعامة — قلنا أن التفسير الاثرى كان أول أنواع التفسير ظهورا . ورأينا أن الزمن الذى نشأ فيه كان ملزما بالتأثر بمخلفات الأديان القديمة وبخاصة اليهودية فى الجزيرة العربية ولا سيما أن هذه الأديان كانت تعتمد على كتب مقدسة ذكرها القرآن وسمى أهلها أهل كتاب وناداهم بذلك فى كثير من آياته . ويعلل ابن خلدون(١) قبول هذه المرويات باعتبارات اجتماعية ودينية ويعد من هذه الاعتبارات الاجتماعية غلبة البداوة والأمية على العرب وتشوفهم إلى معرفة ما تتشوف اليه النفوس البشرية من البحث فى أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود وهم فى ذلك انما يسألون أهل الكتاب قبلهم ثم يذكر من الاعتبارات الدينية التى سوغت عنده قبول هذه المرويات فى تساهل وبعد عن الصحة ان مثل هذه المنقولات ليست مما يرجع إلى الأحكام فتتحرى فيها الصحة التى يجب بها العمل فتساهل المفسرون فى مثل ذلك وملأوا تفسيراتهم بمنقولات عن عامة أهل التوراة الذين كانوا بين العرب فكانوا بداة مثلهم لا يعرفون من ذلك إلا ماتعرفه العامة من أهل الكتاب ولا تعلق لها بالاحكام الشرعية التى يحتاط لها . ويضاف الى ماعلل

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٣٦٧ — المطبعة الاميرية .

به ابن خلدون قبول هذه المرويات ان الحركة الاولى فى تفسير القرآن كانت تعتمد على النقل وليس ثمت مجال للعمل الفكرى الذى ينفى ويثبت وانما الامر مرده الى الرواية المحضة وطبيعى ان يتردد على الالسنة ذكر كثير من هذه الاحداث المنقولة عن بنى اسرائيل وإن تتلق بالاطمئنان . ولقد شعر النبي نفسه بهذه الموجة العنيفة التى غمرت المسلمين فى هذه الفترة فأخذ ينهى عن الاخذ عنهم ، والحديث المروى عن عمر يبين مبلغ تأثره بذلك اذ يقول « اتهوكون فيها يا ابن الخطاب والله لقد جئتكم بها بيضاء نقية » حين مر عليه وهو يستمع إلى قاص يهودى .

وليس معنى ذلك أن النقول المختلفة من الاديان المختلفة التى ترامت إلى علم العرب كان لها أثرها فى الجانب العملى من الدين بل ظل الفقه أو آيات الاحكام بعيدة عن هذا التأثر بمثل هذه المنقولات وإن كان يذهب الى عكس ذلك كاتب مقال «The Influence of Judaism on Islam» فى كتاب « تراث بنى إسرائيل » (١) اذ يقول ان حديث « أبغض الحلال الى الله الطلاق » مأخوذ من اليهودية كما يذهب إلى أن المسلمين قد تأثروا بالمناهج البحث الدينى عند اليهود ولا نناقش هذا ماذهب اليه فان لذلك مكانه من الدرس.

وتظهر فى هذا اللون من التفسير طبيعة التفكير الاسلامى الاول من السهولة فى فهم النص وعدم التعمق فيه كما يروى عن عمر فى معنى الأب وما يروى من أن ابن عمر أقام على حفظ البقرة وفهمها كذا من السنين فانما يرجع إلى ما يروى حولها من الآثار الكثيرة المتشعبة . ويروى هذا التفسير عن شخصيات عرفت فى التاريخ بأنها أرباب التأويل وأهله كابن عباس وابن مسعود وعمر وعلى وأول هذه الشخصيات ابن عباس وللرواية عنه طرق

---

(١) The Legacy of Israel, p. 166 (1)

(٢) التذهيب ص ٣٠٦ والاتقان حـ ٢ ص ١٨٨

مختلفة يصحح أهل الجرح والتعديل منها طرقا ويبطلون أخرى وخير الطرق عنه طريقة على ابن أبى طلحه الهاشمى المتوفى سنة ١٤٣ ﻫ وقد اعتمد عليه البخارى فى صحيحه ومن جيد الطرق عنه أيضا طريق قيس ابن مسلم الكوفى المتوفى سنة ١٢٠ ﻫ وقد روى هذا عن عطاء بن السائب وطريق ابن اسحاق صاحب السير وأوهى طريقة طريق الكلبى عن ابى صالح فان انضمت اليه رواية محمد بن مروان السدى الصغير المتوفى سنة ١٨٦ ﻫ فهى سلسلة الكذب وكذلك طريق مقاتل ابن سليمان ابن بشر الأزدى المتوفى سنة ١٥٠ ﻫ . غير أن الكلبى يفضل مقاتلا لما فيه من المذاهب الرديئة وطريق الضحاك ابن مزاحم الكوفى المتوفى سنة ١٢ ﻫ عن ابن عباس منقطعة فان الضحاك لم يلقه وان انضم الى ذلك رواية بشر بن عمارة فضعيفة ضعف بشر . وقد اخرج عنه ابن جرير وابن ابى حاتم وان كان من رواية جرير عن الضحاك فأشد ضعفا لأن جريرا شديد الضعف متروك وانما أخرج عنه ابن مردويه والشيخ ابن حبان دون ابن جرير .

ولما كان هذا التفسير يقوم على الرواية فان الخلاف فيه يسير وهذا طبيعى لأن العقلية الإسلامية لما تكن قد مرنت على أساليب البحث العلمى الدقيق . وقد لاحظ هذا ابن تيميه (١) فقال ان الخلاف فى التفسير الأثرى يرجع الى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد . ويرده الى ثلاثة وجوه .

١ — أن يعبر كل منهم عن الاسم بعبارة غير صاحبه فالمسمى واحد وكل اسم يدل على معنى لا يدل عليه الآخر مع أن كليهما حق .

٢ — أن يذكر كل منهم فى تفسير الاسم بعض أنواعه على سبيل التمثيل للمخاطب لا على سبيل الحصر .

---

(١) ابن تيميه — مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ١٩١ — ١٩٤ مطبعة المنار

٣ ـ أن يذكر أحدهم لنزول الآية سببا أو أكثر ويذكر الآخر خلافه وهو فيما يرى لا يعد خلافا .

كيف تأثر التفسير بهذه الإسرائيليات ـ نبدأ أولا بتعريف هذا اللفظ.

فالاسرائيليات جمع مفرده اسرائيلى . واليهود أعم من بنى اسرائيل لان من دخل اليهودية قد لا يكون اسرائيلى النسب . ولن نعنى باشتقاق الكلمتين وما كان بين اللغويين من خلاف فى اشتقاق الكلمة الثانية . بيد انا ونحن فى مقام الحديث عن الاسرائيليات نقول أن هذه الكلمة يهودية الأصل . وقد غلبت على كل ما نقل من اليهودية الى الإسلام وما نقل عن الأديان الأخرى اليه أيضاً . ولكنها خصت بهذا الاسم لأن أغلب ما نقل عن اليهودية والأديان الاخرى كان طريقه غالبا أولئك الاسرائيليون، والاسرائيليون شعب سامى قديم يرتكز دينه على كتاب سماوى ويتميز بالدراسات الدينية المختلفة التى تتصدى لأصول العقيدة عندهم ولأساليب التشريع العملى فى استنباط الاحكام ولهم كتبهم الدينية المعروفة. وقد اشار الى ذلك صاحب كتاب اخبار الحكماء. وقد كان فى جزيرة العرب بيئات يهودية خالصة هى يثرب وتيماء وفدك وخيبر، وقد كان اليهود الذين يسكنون هذه البقاع يحملون معهم تراث أسلافهم فهم يهود دينا وعادات واخلاقا . وقد كان العرب قبل الاسلام يتصلون بهؤلاء اليهود ويسمرون معهم ويتلقون عنهم بعض الاحداث التى كان لهم بها علم سابق فلما جاء الاسلام دخلت طائفة منهم فيه كعبد الله ابن سلام ووهب بن منبه وكعب الاحبار ولدينا كثير من احاديث هؤلاء القوم التى كانوا بها يحدثون المسلمين نجدها مبثوثة فى حلية الاولياء لأبى نعيم وفيها من اليهودية كثير كما فيها النقل عن التوراة نفسها بل أن بعض المسلمين المعروفين بدراسة القرآن كان يذهب اليهم ليسألهم عن أشياء من هذه الاسرائيليات فيروى

الطبرى (١) ان ابن عباس نفسه كان يرجع الى ابى الجلد غيلان بن فروه الازدى فيسأله عن بعض هذه الاسرائيليات وانه كان يتلقاها منه تلقيا حسنا كما يروى أن عمر بن الخطاب كان يذهب الى مدراساتهم ويستمع الى علمائهم ويعجب من موافقة التوارة للقرآن والقرآن للتوراة. كما يروى أيضا أن عبد الله بن عمرو بن العاص اصاب زاملتين يوم اليرموك وكان يحدث الناس بما فيهما اعتمادا على حديث مروى .

وهذه الاسرائيليات التى دخلت التفسير كثيرة متشعبة يحتاج ترتيبها الى وقت مسرف فى الطول لأن حديث القرآن عن بنى اسرائيل حديث طويل كما لم يفته أيضا أن ينبه الى مواطن العبرة فيما أورد من قصصهم كما أشار إلى بعض احكامهم التشريعية العملية كمسألة القصاص « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين — الآية » وكتحريم بعض الأشياء عليهم أو الحوايا أو ما اختلط بعظم كما ناقش أصول العقيدة عندهم أحيانا وقالت اليهود عزير بن الله وقالت النصارى المسيح بن الله. وقد دخلت هذه المرويات فوق ما ذكرنا من طريقين أولهما طريق القصاص ويلاحظ أن القصص الاسرائيلى لم ينفذ أثره الى أعماق الحياة الاسلامية الا بعد أن أصبح القصص فنا عمليا يقال فى المساجد . والقصص الاسرائيلى أقوى أثرا وابلغ عبرة فهو لذلك مادة خصبة لهؤلاء القصاص يعودون اليها متى شاءوا فيأخذون منها ما يعينهم على أداء مهمتهم وقد شعر المسلمون الأولون بخطر هؤلاء القصاص وتزيداتهم وحسبنا فى هذا ما يرويه الغزالى فى الأحياء الجزء الأول (٢) باب العلم « أما القصص فهو بدعة وقد ورد نهى السلف عن الجلوس الى القصاص وقالوا لم يكن ذلك فى زمن رسول الله ولا فى زمن ابى بكر

---

(١) الطبرى — جامع البيان جـ ١٣ ص ٨٢ .

(٢) الغزالى ـ الاحياء ج١ ص ٢٦ المطبعة الشرقية

ولاعمر حتى ظهرت الفتنة فظهر القصاص . وقد روى ان ابن عمر خرج من المسجد فقال ما أخرجنى الا القصاص ولولاه ماخرجت وقال ضمرة لسفيان الثورى «نستقبل القاص بوجه وهنا قال ولوا البدع ظهوركم» وقال ابن عون « دخلت على ابن سيرين فقال ماكان اليوم من خبر فقلت نهي الامير القصاص ان يقصوا فقال وفق للصواب » . وقد اشتهر بعض هؤلاء القصاص بتفسير القرآن ومنهم فى القرن الثالث الهجرى موسى الاسوارى وعمر ابن قائد الاسوارى . وكان هذا الثانى يفل فى تفسيرة حتى أنه ظل يقص ستا وثلاثين سنة فابتدأ بسورة البقرة فما ختم القرآن حتى مات. ويعلل ذلك الجاحظ (١) بان كان حافظاً للسور ووجوه التأويلات . ويدلنا على أن هؤلاء القصاص كانوا يبدون عناية خاصة بالقصص الاسرائيلي ان نوف بن فضالة كان يقص بالكوفة وقد ذكر البخارى أن سعيد بن جبير سأل بن عباس فيما يزعمه نوف من أن موسى صاحب الخضر هوموسى بنى اسرائيل فقال كذب عدو الله . وقد قوى سلطان القصاص حين كانوا يستغلون لمبادىء سياسية أو أجتماعية .

٢ — طريق المذاهب الدينية القريبة من مذاهب أهل هذه النقول — وإذا عرفنا أن الشيعة قد استوطنوا العراق التى هى مهد الدراسة اليهودية من قديم وعرفنا أن التلمود البابلى كتب فى هذه البيئة أدركنا صلة تأثرهم بهذه الدراسة الى الحد الذى نجده عندهم فى تأويلاتهم البعيدة وتعسفاتهم البالغة.

كيف واجه المفسرون هذه الاسرائيليات — لم يطمئن كثير من المسلمين منذ عصور مبكرة الى التفسير المروى . فتناولوه بالنقد أجمالا وتفصيلا فاحمد بن حنبل يقول « ثلاثة ليس لها اصل التفسير والملاحم

(١) الجاحظ ـ البيان والتبيين ج ٢

والمغازى » أى ليس لها اسناد لان الغالب عليها المراسيل - ويقول بن تيمية (١) فى رسالته « أصول التفسير » بعد ذكر وضع الحديث والادلة على كذبه». وفى التفسير من هذه الموضوعات قطعة كبيرة مثل الحديث الذى يرويه الثعلبي والواحدى والزمخشرى فى فضائل السور سورة سورة فانه موضوع باتفاق أهل العلم. ثم ينقد أبن تيمية (٢) نفسه بعض رجال هذا التفسير الذين تهافتوا على رواية الآثار الضعيفة فيقول « والثعلبى كان فيه خير ودين وكان حاطب ليل ينقل ما ورد فى كتب التفسير من صحيح وضعيف وموضوع، ويذهب بن تيمية ايضاً فى رسالته «معارج الوصول» (٣) الى أن القرآن مستقل بنفسه وليس صاحبه فى حاجة إلى الرجوع إلى الكتب السابقة عليه. بخلاف ذلك النصارى فانهم فى حاجة الى التوراه ليتبينوا فيها أحكام دينهم.

ولقد تصدى لنقد هذه المرويات الاسرائيلية وتفصيل القول فيها بن كثير فى صدر كتابه عن التاريخ وتفسيره (٤) أيضا. وهو يرى أن القرآن قصد الى الاجمال فيجب الوقوف عند ما قصد اليه. ويقسم الاسرائيليات الى ثلاثة أقسام (١) ما وافق الكتاب (٢) وما خالفه (٣) وما توقف فيه. ويرى ألا حاجة الى رواية ما خالفه لثبوت التحريف فيما كان بايديهم من التوراة. ولا حاجة لروايه ما وافق الكتاب إستعاضة بالكتاب عنه. ويجيز رواية ما توقف فيه لأنه يرجع الى أمور يختلف فيها المفسرون. ولكنا نجد فى القرن التاسع ابراهيم بن حسن المعروف بالبقاعى لما الف كتابه

---

(١) ابن تيمة — رسالة فى أصول التفسير ص ١٩ طبع دمشق ١٩٣٦

(٢) ابن تيميه — رسالة فى اصول التفسير — الموضع السابق

(٣) ابن تيميه معارج الوصول ص ٥٤

(٤) ابن كثير — تفسير القرآن — المقدمة ص ٣

المعروف بمناسبات القرآن وقد استشهد فيه بمثل التوراة والزابور والأنجيل وعاب العلماء عليه ذلك، الف كتابه « الاقوال القويمة فى حكم النقل من الكتب القديمة » ردا على المنكرين عليه عمله ، والكتاب محفوظ بدار الكتب تحت رقم ٤٩ ويرى البقاعى فى الفصل الثانى منه أن النقل من الكتب القديمة جائز على فساد ما ذهب اليه أصحابها ويستشهد فى الفصل الثالث على صحة ذلك بحادثة الرجم ويذكر عدة أحداث من استشهاد النبي بالتوراة على صحة مايدعيه، وفى الفصل الرابع يذكر شواهد يحسن الاستدلال بها على أن ذلك يسر النبى فيروى أن النبى صلى الله عليه وسلم جلس على المنبر وهو يضحك بعد أن جمع المسلمين ثم قال لهم « اتدرون لما جمعتكم» قالوا الله ورسوله أعلم. قال اى والله ماجمعتكم لرغبة ولا لرهبة ولكنى جمعتكم لان تميما الدارى كان رجلا نصرانياً فجاء وبايع وأسلم فحدثنى حديثاً وافق الذى كنت أحدثكم عن مسيح ، وفى رواية المسيح الدجال .

وكل ذلك يذكره البقاعى تمهيداً للرأى المقبول عنده فى النقل من الكتب القديمة فيقول فى الفصل الثامن أن حكم النقل عن بنى اسرائيل الجواز وان لم يثبت ذلك المنقول وكذلك ما نقل عن غيرهم من الكفار لان المقصود به الاستئناس بخلاف ما نستدل به فى شرعنا فانه العمدة فى الاحتجاج بالدين فلا بد من ثبوته . ثم يقسم المنقول فيقول « والذى عندى من الادلة ثلاثة أقسام موضوعات وضعاف وغير ذلك. فالذى هو ليس بموضوع ولا ضعيف مطلق ضعف يورد للحجة، والضعيف المتماسك يذكر للترغيب ، والموضوع يذكر لبيان التحذير منه، فاذا وازنت ماينقله أئمتنا عن أهل ديننا للاستدلال بشرعنا بما ينقله الائمة عن أهل الكتاب، سقط من هذه الاقسام الثلاثة فى النقل عنهم ما هو للحجة فانه، لاينقل عنهم ما يثبت به حكم من أحكامنا ويبقى ما يصدقه كتابنا فيجوز نقله وان لم يكن فى حيز ما يثبت لانه فى حكم

الموعظة لنا . وأما ما كذبه كتابنا فهو كالموضوع لا يجوز نقله إلا مقرونا ببيان حالة، ثم يستشهد البقاعى على ذلك بعدة شواهد .

والفرق واضح بين رأيى ابن كثير والبقاعى فالأول لم ينظر الى الرواية وإنما نظر الى طبيعة المنقول والمنقول اليه من حيث الموافقة والمخالفة . أما الثانى فنظر إلى السند والى طبيعة المنقول والمنقول اليه . كما أنه نظر فيما يتصل بالنقل الى الاحكام العملية ثم الى ما سواها من القصص . وهذا ما لاحظه جولد سيهر فى كتابه « دراسات اسلامية » اذ يقول « ان الحركة النقدية للمحدثين كانت موجهة الى أحاديث الحلال والحرام . أما غيرها من القصص فكانوا يتسامحون فيها » . يقول احمد « اذا روينا عن رسول الله فى الأعمال تساهلنا فى الاسناد » . ونجد كثيرا من هذا فى كتب التصوف والفضائل والاخلاق كفضائل سور القرآن التى رواها أبو عصمه عن عكرمة عن ابن عباس . وقد سئل أبو عصمه عن سبب وضعه لها فقال رأيت الناس تحولوا عن القرآن واشتغلوا بفقة ابى حنيفه ومغازى ابن اسحاق فوضعتها حسبه . وما يذكره جولد سيهر قريب مما يقوله ابن خلدون فى مقدمته عن تساهل المسلمين فى رواية الآثار الدينية المروية عن أهل الديانات الداخلة فى الاسلام .

التفسير الأثرى — كتبه ورواياتها وما يتصل بذلك — بينا فيما سبق نشأة التفسير الأثرى وعرضنا للاسباب التى دعت الى الاتجاه اليه وعرضنا لتأثره بالاسرائيليات وعللنا ذلك ذاكرين ماذهب اليه ابن خلدون ثم أشرنا الى المناقشات التى دارت حول الاستعانة ببعض هذه الاسرائيليات فى تفسير القرآن وبخاصة فى القرن الثامن الهجرى وسنفصل القول فى التفسير الاثرى وكتبه ورواياتها وما يتصل بذلك .

ونقرر أولا أن محاولاتنا فى تأريخ تفسير القرآن محاولة تحتاج الى

الاكمال المستمر اذ أنه لم تصل إلى أيدينا كثرة الكتب التى تمثل الحركات المختلفة التى ظهرت فى تفسير القرآن على اختلاف الاعصر فمثلا اين تفسير ابن عيينـــة سنة ١٩٨ ه الذى يقول عنه ابن النديم فى فهرسته « وله تفسير معروف » . ثم أين تفسير ابن قدامه (١) الثقفى المتوفى سنة ٦٠ أو ٦١ ه والذى أدرك الفتنة الاسلامية فى فجر حياتها وأين تفسير ابن بشير السلمى المتوفى سنة ١٨٣ ه بل أين تفسيرات أبناء ابى شيبة وهم ثلاثة يسمون بهذا الاسم وقد أشار إلى هذة التفسيرات جميعا صاحب الفهرست وهى فى جملتها تمثل لونا واحدا من ألوان التفسير وهو التفسير الاثرى .

أول كتاب مدون ظهر فى التفسير الاثرى — لم يدون التفسير فى العصر الاول للاسلام لاسباب معروفة وهى خشية الخلط بينه وبين القرآن. ويذكر كاتب مقدمة تفسير الطوسى المسمى بمجمع البيان (٢) فى تفسير القرآن إن أول كتاب مدون ظهر فى التفسير الاثرى كان لسعيد بن جبير المتوفى سنة ٦٤ ه. ولعل ذلك منه سهو إذ أن ابن النديم أشار إلى من هو أقدم منه وهو ابن قدامة الثقفى المتوفى سنة ٦١ ه. على أن سعيد بن جبير نفسه كان من أشد الناس اجتنابا لتدوين شىء فى التفسير . وقد ذكر ابن خلكان (٣) فى ترجمته أنه سئل أن يدون شيئا من التفسير فقال أن قطع لسانه أهون عليه من ذلك .

ويذهب جورجى زيدان فى كتابه تاريخ أدب العرب (٤) إلى أن مجاهدا كان أول من دون فى التفسير ثم يعقب على ذلك بأنه كان راويا عن ابن

---

(١) ابن النديم — الفهرست ص ٢٩ ويقول عنه ابن النديم أنه غزا الروم
(٢) مقدمة تفسير مجمع اليبالى للطوسى ص ٧
(٣) ابن خلكان — وفيات الاعيان ج ١ ص٢٥٦
(٤) جورجى زيدان — تاريخ أدب العرب ج ١ ص ٢٠٥

عباس فتفسيره رواية لتفسير ابن عباس .

والقطع بأول كتاب دون فى التفسير ليس سبيله سهلا . ولكن المهم أن حركة التدوين فى التفسير ظهرت منذ القرن الاول وانها كانت حركة ممزوجة بالفقة ولذلك قالوا أن واضع التفسير مالك بن أنس بمعنى جامعه لا مدونه .

وقد وصلت الى أيدينا بعض من كتب التفسير الاثرى القديمة كتفسير يزيد بن هارون السلمى المتوفى سنة ١١٧ ﻫ وتفسير مقاتل بن سليمان وهو محفوظ بالمكتبة الحميدية بالاستانة . وأقدم ما وصلت اليه يدى من هذه المخطوطات فى التفسير تفسير عبد الرزاق الصنعانى المتوفى سنة ٢١١ ﻫ. وفى دار الكتب المصرية نسخة مخطوطة منه تحت رقم ٢٤٢ وتقع فى مجلدواحد يذكر فى أوله مقدمة عمن قال فى القرآن برأيه . ويفسر القرآن على ترتيب المصحف ويعتمد فى كل ما يقوله على الرواية والمؤلف أول سلسلةمن سنده ويقتصد فى النقل من المرويات الاثرية حول النص ولا يعنى بالشواهد الأدبية بل يلتزم الرواية حتى فى معانى الالفاظاللغويةوتبدو فى هذا التفسير بعامة الروح التى كانت تسيطر على مفسرى القرآن الأولين من الحذر فى القول بالرأى فى القرآن دون ترجيح رواية على أخرى أو معنى على آخر . قال فى تفسير قوله «قل هو الله احد الله الصمد» عبد الرزاق عن معمر عن الحسن قال الصمد الدائم » وقال قيس بن الربيع عن منصور عن مجاهد قال « الصمد الذى لا جوف له عبد الرزاق عن قيس بن عاصم قال «الصمدالسيد الذى انتهى فى سؤدده وهنا يظهر ما لاحظه بن تيمية من ان الخلاف فى التفسير الاثرى خلاف تنوع لا تضاد ثم يأتى بعده ابن جرير المتوفى سنة ٣١٠ ﻫ وبينهما قرابة قرن فيفسر القرآن بالاثار المروية وتبدو فى تفسيره سرعةجمع الآثار وترتيبها وتنميتها كما يبدأ ابن جرير الخطوة التاليةفى التفسير

الاثرى بالترجيح بين الاقوال واختيار أقربها اتصالا بما يعطيه ظاهر النص كما يعنى بالشواهد الأدبية عناية كبيرة .

ويلاحظ الباحث أنه منذ ذلك الوقت بدأت تتضخم الشواهد الأدبية فى التفسير فيذكر السيوطى فى طبقات المفسرين (١) ان الشنبوذى المتوفى سنة ٣٣٨ هـ. كان يحفظ خمسين الف بيت من الشعر شواهد للقرآن .

وبذلك بدأ التفاعل القوى بين الآثار المروية والشواهد الأدبية ومنذ أواخر القرن الثالث بدأت محاولة جمع العلوم التى تعين على فهم القرآن والتى تجعل البحث فيها بحثا مستقلا لا يلحق بالتفاسير على الرغم من أن الشائع أن هذه المحاولة بدأت حوالى القرن السابع على ما ذكره السيوطى (٢) فى كتابه « إتمام الدراية لقراء النقاية » إذ يقول فى صدد حديثه عن علم التفسير « وهو علم نفيس لم أقف على تأليف فيه لأحد من المتقدمين حتى جاء شيخ الإسلام البلقينى فدونه ونقحه وهذبه ورتبه فى كتاب سماه « مواقع العلوم من مواقع النجوم » فأتى بالعجب العجاب وجعله خمسين نوعا على نمط أنواع علوم الحديث ، وقد استدرجت عليه من الأنواع ضعف ماذكره أ لخ . وإشارة السيوطى نفسها تدل على أن هذه المحاولة قد بدئت قبل عصر البلقينى فهو يقول « دونه ونقحه وهذبه ورتبه فى كتاب « فيترك ابن بشار الانبارى المتوفى سنة ٣٢٨ هـ كتابا يسميه « علوم القرآن » وهو يبدؤه بذكر نبذ فى فضائل القرآن ثم يثنى بالمرويات على أن كلام الله غير مخلوق ثم يذكر أقوال الصحابة فى ذلك ثم يذكر أقاويل أهل البلدان — مكة والمدينة والكوفه والبصرة واليمن والشام والجزيرة والثغر ومصر وخراسان وبغداد وأصفهان — ثم يبين معنى الحديث « أنزل القرآن

---

(١) السيوطى — طبقات المفسرين ص ٣٧ طبع أوربا

(٢) السيوطى اتمام النقاية لقراء الدراية المطبوع على هامش مفتاح السكاكى

على سبعة أحرف » ويذكر فى ذلك أربعة عشر قولا ثم يذكر كتابة المصحف وهجاءه وعدد سور القرآن وآياته وكلماته وحروفه ونقله حسب المصاحف المختلفة . ثم يتصدى لذكر أجزاء القرآن وأرباعه وأخماسه وأسداسه ثم يذكر السور المكية والمدنية جملة ولغات القرآن وما ورد فيه من الألفاظ غير العربية ثم يذكر أدب الوقف والابتداء ويفيض فى بيان ذلك ثم يذكر المتشابه فى القرآن ويفيض فى بيان ألوانه وأنواعه مع ذكر نماذج مختلفة لكل نوع منها ، ويختم الكتاب بأبحاث أخرى تتصل بهذا كله ويأتى بعد ابن جرير، البغوى وكلاهما مشرقى وبينهما قرابه قرنين من الزمان فيعتمد على مثل ما اعتمد عليه ابن جرير فى تفسيره ، ولكنه يحذف الأسانيد ويذكرها إجمالا فى مقدمته وكان المنتظر أن يكون البغوى دقيقاً فيما يأخذ به من الأسانيد وبخاصة أنه من رجال الحديث وله دراية واسعة بمراتب الجرح والتعديل ولكنه لم يفعل شيئا من ذلك فنقل كثيرا من الاسرائيليات كما أنه لم ينظر نظرة دقيقة فاحصة فى أسانيده على الرغم من أن ابن تيميه (١) يحاول أن يبرئه من التأثر بالاسرائيليات إذ يقول فى رسالته « أصول التفسير » أنه مع أنه أشتق تفسيره من تفسير الثعلبى وهو فائض بالاسرائيليات لم يتأثر به.

قال البغوى فى تفسير الآيات « وإذ واعدنا موسى ثلاثين ليلة وأكملناه بعشر وكانت بنو اسرائيل قد استعاروا حلياً كثيرة من قوم فرعون حين أرادوا الخروج من مصر لعمل عرس لهم فاهلك الله فرعون وبقيت تلك الحلى فى ايدى بنى اسرائيل فلما فصل موسى قال السامرى لبنى اسرائيل إن الحلى التى إستعرتموها من قوم فرعون غنيمة لا تحل لكم فاحفروا حفرة وادفنوها فيها حتى يرجع موسى فيرى فيها رأيه » . ثم يروى عن السدى فيقول « ان هارون عليه السلام أمرهم أن يلقوها فى حفيرة حتى يرجع موسى

(١) ابن تيميه — رسالة فى أصول التفسير ص ١٩

ففعلوا . فلما اجتمعت الحلى صاغها السامرى عجلا فى ثلاثة أيام ثم التى فيها القبضة التى أخذها من تراب فرس جبريل فخرج عجلا من ذهب مرصعا بالجواهر كأحسن ما يكون فخار خوره وقال السدى كان يخور ويمشى .

ثم يروى عن ابن جريج وصف الدابة التى تكلم الناس فى تفسير الاية ـ واذا وقع القول عليهم اخرجنا لهم دابه من الأرض تكلمهم أن الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون فيقول روى ابن جريج عن ابى الزبير فى وصف الدابة رأسها رأس الثور وعينها عين الخنزير وأذنها ذن أفيل وقرناها قرنا أيل وصدرها صدر أسد ولونها لون نمر وخاصرتها خاصرة هرة وذنبها كبش ذنب الخ.

ويبين ذلك المثلان ما تأثر به البغوى فى تفسيره من الاسرائيلياب المختلفة ففى المثال الاول تظهر أثر الفكرة الدينية فى نشأة عيسى فى بيان صياغة الثور وانه من قبضة تراب من تراب فرس جبريل . واذا كان البغوى قد اقتصد فى النقل من هذه المرويات فلأن تلك سبيله التى رسمها لنفسه أول كتابه . ولو أطلق لنفسه فى رواية الاخبار لكان تفسيره مجالا واسعاً خصبا لدراسة الاسرائيليات وألوانها فى التفسير .

ويظهر الفرق واضحا بينه وبين ابن جرير فالثانى إحتاط فى روايته ونسبها الى أصحابها فيذكر القول ويذكر أسانيد صاحبه التى استخدمها فى تقرير ماذهب اليه كما سنعرض لذلك حين المقارنة بينه وبين ابن عطيه الغرناطى فى تفسيرة المسمى بالوجيز .

فاما صنيع البغوى فى أسانيده فكان كما ذكرنا لا يقوم على تحر ودقة ونذكر اجمالا ما ذكره أهل الجرح والتعديل فيها مكتفين بالاشارة الى بعض منها يقاس عليه البعض الآخر .

مقاتل بن سليمان (١) روى عن الضحاك ومجاهد وروى عنه ابن عيينه

---

(١) الخزرجى — خلاصة تذهيب الكمال فى اسماء الرجال فى أماكن متعددة

وعلى بن الجعد . قال الشافعى الناس عيال عليه فى التفسير وقال ابن المبارك ما أحسن تفسيره لو كان ثقة وقال الحربى لم يسمع من مجاهد شيئا وقال أبو حنيفة مشبه وكذبه وكيع.قال حبان كان يأخذ عن اليهود علم الكتاب وكان مشبها يكذب .

االضحاك ابن مزاحم الهلالى مولاهم الخراسانى ويكنى أبا القاسم روى عن أبى هريرة وابن عباس وأبى سعيد وابن عمرو وزيد ابن أرقم وأنس — قال سعيد بن جبير لم يلق ابن عباس وو ثقةاحمد وابن معين وابن زرعة وقال ابن حبان فى جميع ما روى نظر إنما اشتهر بالتفسير .

زيد بن اسلم قال مالك كان زيد يحدث من تلقاء نفسه الخ ..

ولقد عاش الغرناطى فى الزمن الذى عاش فيه البغوى وان كانا يختلفان فى البيئة ومقوماتها ولكنهما يمثلان خطوة جديدة فى التفسيرة الاثرى تبدو فيها آثار التذوق الأدبى بجانب التذوق الدينى كما تبدأ تظهر أثر الثقافات الجديدة التى حظى بها العرب فى النظر إلى المعنى القرآنى ودقة التفريق بين المعانى المختلفة والاستعانة على ذلك بعلوم اللغةوالادب . كما يظهر الفرق بينهما أيضا فيما يتصل باختيار الاسانيد .

وسنقوم بشىء من المقارنة بين جملة من الآيات اخترناها من تفسير ابن جرير كما اخترنا نظائرها من تفسير ابن عطيه الجزءالسابع المخطوط بالمكتبة البلدية بالاسكندرية لندرك مدى آثار النقله الجديدة التى صحبت حياة التفسير الأثرى .

قال ابن جريرفى تفسيرالآيات ما اشهدتهم خلق السموات والارض الجزء الخامس عشر ـ ما أشهدت ابليس وذريته خلق السموات والارض ولا خلق

---

(٢) الاتقان فى علوم القرآن حـ٢ ص ٢٢٤ وشذرات الذهب حـ ١ والتذهيب ص ١٣٦

أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا ، يقول ما أحضرتهم ذلك فأستعين بهم على خلقها ولا خلق أنفسهم . يقول ولا أشهدت بعضهم أيضا خلق بعض منها فأستعين به على خلقه بل تفردت بجميع ذلك بغير معين ولا ظهير يقول فكيف اتخذوا عدوهم أولياء من دونى وهم خلق من خلق أمثالهم وتركوا عبادتى وأنا المنعم عليهم وعلى أسلافهم وخالقهم وخالق من يوالونه من دونى منفردا بذلك من غير معين ولا ظهير وقوله « وما كنت متخذ المضلين عضدا يقول وما كنت متخذ من لا يهدى الى الحق ولكنه يضل فمن تبعه يجور به عن قصد السبيل — أعوانا وأنصارا وهو من قولهم فلان يعضد فلانا إذا كان يقويه ويعينه ، وبنحو ذلك ذكر بعض أهل التأويل . ذكر من قال ذلك .

حدثنا بشر حدثنا يزيد قال حدثنا سعيد عن قتادة قوله وما كنت متخذ المضلين عضدا أى أعوانا — حدثنا الحسن بن يحى قال أخبرنا عبد الرازق قال أخبرنا معمر عن قتادة مثله وإنما يعنى بذلك أن أبليس وذريته يضلون بنى آدم عن الحق ولا يهدونهم للرشد وقد يحتمل أن يكون عنى بالمضلين الذين هم أتباع على الضلالة وأصحاب على غير هدى .

قال ابن عطية فى الورقة ٣٣و٣٤و٣٥ من الجزء السابع الذى أشرنا اليه آنفا فى تفسير الآية نفسها :

الضمير فى أشهدتهم عائد على الناس وعلى الكفار بالجملة فتتضمن الآية الرد على طوائف من المنجمين وأهل الطبائع والمتحكمين من الاطباء وسواهم من كل من يتخوض فى هذه الاشياء — وحدثنى أبى رضى الله عنه قال سمعت الفقيه أبا عبد الله محمد بن معار المهدوى بالمهدية يقول سمعت عبد الله الصقلى يقول هذا القول ويتأول هذا التأويل فى هذه الآية وانها رادة على هذه الطوائف وذكر هذا بعض الاصوليين . وقيل الضمير فى أشهدتهم عائد على ذرية أبليس فهذه الآيه على هذا تتضمن تحقيرهم والقول الأول أعظم فائدة

وأقول أن الغرض المقصود أولا بالآية هم أبليس وذريته . وبهذا الوجه يتجه الرد على الطوائف المذكورة وعلى الكهان والعرب المصدقين لهم والمعظمين للجن حيث يقولون أعوذ بعزيز هذا الوادى إذ الجميع من هذه الفرق متعلقون بابليس وذريته وهم أضل الجميع فهم المراد الأول بالمضلين . ويندرج هذه الطوائف فى معناهم وقرأ الجمهور وما كنت متخذ المضلين وقرأ أبو جعفر والجحدرى والحسن بخلاف وما كنت بالمضلين — والعضد استعارة للمعين والمؤازر وهو تشبيه بعضد الانسان الذى يستعين به . وقرأ الجمهور عضدا بفتح العين وضم الضاد وقرأ أبو عمرو والحسن بضمهما وقرأ الضحاك بكسر العين وسكون الضاد وقرأ عيسى بن عمر بفتحهما . وفيه لغات أخرى .

فنرى أن ابن جرير يعيد الضمير على أبليس وذريته أولا ولكن ابن عطية يناقش الآراء المختلفة ويرجح منها ما ذهب اليه ابن جرير ثم يحاول أن يربط بين هذا الترجيح وبين ما شاع فى البيئة العربية من الاستعانة بالجن على الامر الصعب وتصديق الكهان وسواهم ثم يحاول أن ينظر نظرة أعمق فيجمع بين الأقوال المختلفة فيقول ويندرج هذه الطوائف فى معناهم ثم يعنى عناية خاصة بالقراءات وايرادها — والعناية بها كما نرى توسع ملحوظ فى بيان الالفاظ اللغوية ومعانيها فى الجملة ومعنى الجمل نفسها فى السياق العام الذى تنساق فيه الآية ثم ينتفع إنتفاعا طيبا بما استقر من الدراسات الأدبية وبخاصة البلاغة فيقول والعضد هنا استعارة وإذا كان ابن جرير قد أحس باصل هذا المعنى ولم يصرح به فانما ذلك راجع الى ان هذه الدراسات لم تكن قد استقرت أصولها وبدأ تطبيقها على الآثار الأدبية . والى جانب هذا كله نرى العناية الملحوظة بالرواية من جانب ابن جرير ومحاولة التخفف منها من جانب ابن عطية كما يبدوا الفرق الأدبى المتميز بين الرجلين فيما نجد بعد ذلك من النماذج التى سنوردها . قال ابن جرير فى تفسير الآية ويوم يقول نادوا

شركائى الذين زعمتم الى قوله ولم يجدوا عنها مصرفا يقول عز ذكره ويوم يقول الله للمشركين والالهة والأنداد نادوا شركائى الذين زعمتم يقول لهم ادعو الذين كنتم تزعمون أنهم شركائى فى العبادة لينصروكم ويمنعوكم منى فدعوهم فلم يستجيبوا لهم يقول فاستغاثوا بهم فلم يغيثوهم وجعلنا بينهم موبقا قال جعل بينهم عداوة بين القيامة . حدثنا بن بشار قال حدثنا عثمان بن عمر عن عوف عن الحسن وجعلنا بينهم موبقا عداوة وقال آخرون وجعلنا فعلهم ذلك لهم مهلكا ذكر من قال ذلك حدثنى على قال حدثنا عبد الله قال حدثنى معاوية عن على بن عباس وجعلنا بينهم موبقا قال مهلكا حدثنا الحسن بن يحى قال أخبرنا عبد الرازق قال أخبرنا معمر عن قتادة فى قوله موبقا قال الموبق المهلك الذى أهلك بعضهم بعضا فيه وقرأ وجعلنا لمهلكهم موعدا . حدثت عن محمد بن يزيد عن جويبر عن الضحاك موبقا هلاكا حدثنا بن حميد قال حدثنا جرير عن منصور عن عرفجة فى قوله وجعلنا بينهم موبقا مهلكا وقال آخرون هو اسم واد فى جهنم ذكر من قال ذلك حدثنا بن بشار قال حدثنا بن أبى على عن سعيد عن قتادة عن أبى أيوب عن عمر البكالى وجعلنا بينهم موبقا واد فى جهنم حدثنا القاسم قال حدثنا الحسين قال حدثنى حجاج عن ابن جريج عن مجاهد مثله حدثنى محمد بن سنان القزاز قال حدثنا عبد الصمد حدثنا يزيد بن درهم قال سمعت انس بن مالك يقول فى قول الله عز وجل وجعلنا بينهم موبقا واد فى جهنم من قيح ودم .

وأولى الاقوال فى ذلك بالصواب القول الذى ذكرناه عن بن عباس ومن وافقه فى تأويل الموبق أنه المهلك وذلك أن العرب تقول فى كلامها قد أوبقت فلانا إذا اهلكته ومنه قول الله عز وجل أو يوبقهن بما كسبوا يهلكهن ويقال للمهلك نفسه قد وبق فلان فهو موبق الى أن يقول وجائز أن يكون ذلك المهلك الذى جعل الله جل ثناؤه بين هؤلاء المشركين هو الوادى الذى

ذكر عن عبد الله بن عمرو وجائز أن يكون العداوة التي قالها الحسن وقوله وراء المجرمون النار يقول عاين المشركون النار يومئذ فظنوا أنهم واقعوها يقول فعلموا أنهم داخلوها كما حدثنا الحسن بن يحي قال أخبرنا عبد الرازق عن عمر عن قتاده فظنوا أنهم واقعوها قال علموا حدثني يونس قال أخبرني وهد قال أخبرني عمرو بن الحارث .

قال ابن عطية من الجزء نفسه ويوم يقول نادوا شركائي الذين زعمتم فدعوهم فلم يستجيبوا لهم إلى قوله وجعلنا بينهم موبقة — والمعنى أذكر يوما .

وقرأ طلحة ويحي والاعمش وحمزة نقول بنون العظمة وقرأ الجمهور بالياء أى يقول الله تعالى للكفار الذين اشركوا به فى الدنيا سواء نادوا شركائكم على وجه الاستغاثة به وقوله شركائى أى على دعواكم ايها المشركون وقد بين هذا بقوله زعمتم وقرأ ابن كثير شركائى وقرأ الجمهور شركائى فنهم من حققها ومنهم من خففها .

والزعم انما هو مستعمل أبدا فى غير اليقين بل أغلبه فى الكذب ومنه هذه الآيةوارفع مواضعه ان يستعمل زعم بمعنى أخبر حيث تلقى عهدة الخبر على المخبر كما يقول سيبويه رحمه الله زعم الخليل وقوله فدعوهم فلم يستجيبوا لهم ظاهره ان ذلك يقع حقيقة ويحتمل أن يكون استعارة كأن فكرة الكفار وفطرهم فى أن تلك الجمادات لا تغنى شيئا ولا تنفع هى بمنزلة الدعاء وترك الاجابة واختلف المتأولون فى قوله موبقاً فقال عبد الله بن عمر وانس بن مالك ومجاهد هو واد فى جهنم يجرى بدم وصديد . قال أنس نحجز بين أهل النار وبين المؤمنين فقوله على هذا بينهم ظرف وقال الحسن موبقا أى عداوة وبينهم على هذا ظرف وبعض هذه الفرقة يرى أن الضمير فى قوله بينهم يعود على المؤمنين والكافرين ويحتمل أن يكون على المشركين ومعبوداتهم وقال ابن عباس موبقا معناه مهلكا وهو من قولك وبق الرجل

يوبق وأوبقه غيره اهلكه فقوله بينهم على هذا التأويل يصح أن يكون ظرفا .

والاظهر فيه أن يكون اسما بمعنى جعلنا تواصلهم أمرا مهلكا لهم ويكون بينهم مفعولا أول لجعلنا وعبر بعضهم عن المهلك بالموعد وهذا ضعيف .

وبمقارنة التفسيرين للآيات المتقدمة يظهر هذا التدرج فى التفسير الاثرى الذى اشرنا الى شىء منه فنرى الترابط واضحا فى سرد المعانى التى يفصلها ابن عطيه معتمدا فى ذلك على علوم اللغة كالنحو والبلاغة كما نجده يعنى عنايه كبيرة بربط الجمل بعضها ببعض كتفسيره معنى شركائى وتفسيره معنى الزعم . ومحاولة بيان وجه الربط بالوصف بجملة الذين زعتم بشركائى وبيانه لكلمة موبقا ومحاولة ربط معناها باعراب الكلمة قبلها ونقد بعض الآراء مع التخفف من جمع الروايات وبخاصة ما يتصل منها بمعنى واحد وذلك على عكس ما نجده عند ابن جرير الطبرى كما يظهر أثر الملاحظة التى لاحظها ابن خلدون أثناء كلامة عن التفسير فى مقدمته من أن ابن عطيه لخص التفاسير وتحرى الدقة فيما هو أقرب الى الصحة منها اذ يقول فى مقدمته أثناء كلامه عن التفسير وجاء أبو محمد بن عطيه من المتأخرين فلخص تلك التفاسير وتحرى الدقة فيما هو أقرب الى الصحة منها ووضع ذلك فى كتاب متداول بين أهل المغرب والاندلس حسن المنحى .

والمهم أنه قد تم التزاوج بين الدراسات الأدبية والدراسات الأثرية فى التفسير الأثرى أو الذى تغلب عليه النزعة الأثرية فى تفسير ابن عطية .

ويذهب كاتب مادة تفسير فى دائرة المعارف الاسلامية الى أن الطبرى كان دقيقا فى آثاره التى نقلها وأنه لم يتأثر بالاسرائيليات وحكمه هذا بعيد عن الاستقراء كعهد كثير من المستشرقين فى إبحاثهم الإسلامية إذ أن الطبرى قد تأثر بالاسرائيليات ونقل كثيرا منها فقد قال فى تفسير قوله

والجان (١) خلقناه من قبل من نار السموم حدثني المثنى قال حدثنا محمد بن سهل ابن عسكر قال حدثنا اسماعيل بن عبد الكريم قال حدثنا عبد الصمد بن معقل قال سمعت وهبه بن منبه وسئل عن الجن ما هم وهل يأكلون أو يشربون أو يموتون أو يتناكحون قال هم أجناس فأما خالص الجن فهم ريح لا يأكلون ولا يشربون ولا يموتون ولا يتوالدون ومنهم أجناس يأكلون ويشربون ويتناكحون ويموتون وهي هذه التي منها السعالى والغول وأشباه ذلك وغير ذلك يقاس عليه . فدعوى أن ابن جرير خلى تفسيره من الاسرائيليات دعوى ينقصها الاستقراء الكافى للوصول الى صحتها .

غير أن ابن جرير يتميز عن رجال التفسير الاثرى باسناد الاقوال الى أصحابها مسلسلة ولعل الذى حداه الى ذلك انما هى الرغبة فى ترجيح الأقوال والمفاضلة بينها كما ان (٢) ابن جرير لم يفته نقد السند أحيانا وذلك قليل .

ونلاحظ فى النقلة الجديدة التى خطا اليها التفسير الاثرى بعد ابن جرير خلطا كبيرا بين الاقوال ومزجا بينهـا دون مراعاة الدقة فى نسبتها أو عرضها ويظهر ذلك بوضوح فى مقارنة تفسير ابن جرير للآيات ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حمأ مسنون، تفسير البغوى لها فيعود البغوى ومن والاه الى ضغط التفسير الأثرى ومحاولة التخلص من حشد رواياته والاكثار منها .

ويلاحظ أن فكرة التفسير الاثرى تظل حيـة حتى عصر السيوطى ويترك فيه كتابا يسميه الدر المنثور فى التفسير بالمأثور بل حاول ابن حجر نفسه أن يجرد الاحاديث التى تفسر القرآن من صحيح البخارى . وقد أشار الى هـذا الكتاب السيوطى فى كتابه نظم العقبان فى تاريخ الاعيـان الذى نشره الاستاذ حتى أثناء ترجمته لابن حجر .

---

(١) الطبرى — جامع البيان ج ١٦

(٢) المصدر السابق ج ١٦ ص ١٠٩ — ١١٠

كما يلاحظ أن فكرة التفسير الاثرى تصاحب ما جد من الوان التفسيرات الاخرى طبقا لتطور الحياة فنجد أن أصحاب النظريات فى تفسير الكتاب المقدس يتفقون جميعا على ضرورة استصحاب الأثر واشراكه فى فهم النفس كما نجد ذلك عند الهنود أيضا فان صاحب كتاب " The History of World Civilization " يقول : « ان البراهمة منذ القرن الخامس قبل الميلاد بدأوا يؤولون الفيدا بالآثار المروية وبما تعورف بعد ذلك من اصول التفسير عندهم .

تدرج التفسير — ولقد عملت فى تدرج التفسير القرآنى نظرة المسلمين للقرآن ولقد أثرت فى تحديدها عوامل مختلفة ترتبط بما أصاب المسلمون فى عصورهم من معارف دخلت عليهم من لغات وعقول اخرى . فأما المسلمون الأولون فكانت نظرتهم للقرآن واضحة فهو أساس التشريع عندهم يعودون اليه اذا اضطربت بهم السبيل أو استبهم عليهم الأمر ويستعينون على فهمه بالحديث أو بما نقل عن الصحابة الذين شاهدوا الوحى ووعوا عن الرسول شيئا من تفسيره — وكانوا يقفون فى استنباطاتهم التشريعية وفى تفسيرهم للقرآن عند المأثور لا يتجاوزونه الا لما يتصل به . وتلك هى القولة المأثورة عن أبى بكر — أى أرض تقلنى وأى سماء تظلنى اذا قلت فى القرآن ما لا أعلم .

ثم تبدلت موجهات الحياة عند العرب فخرجوا من باديتهم التى تعتمد حياتهم فيها على أسس واضحة لا تقتضى تفكيرا ولا تفلسفا وقاموا بحركة الفتح والاستعمار فاتصلوا فى هذه البيئات الجديدة بثقافات أخرى لم يكن لهم بها عهد من قبل وصحب ذلك انتقال الحكم السياسى من العنصر العربى الى عناصر أخرى . ثم محاولة العباسيين الاتصال بهذه الثقافات عن طريق الترجمة والنقل فأنشأ المأمون دار الحكمة ولم يمض على ذلك كما يقول أوليرى أكثر من ثمانين عاما بعد سقوط الدولة الأموية حتى كان تحت أيدى العرب ترجمة

الجزء الأكبر من أعمال أرسطو وشراح الأفلاطونية الحديثة وترجمة بعض آثار أفلاطون وكثير من الأعمال العلمية المختلفة من يونانية وفارسية وهندية.

ولم يقف تأثر العرب بهذه المترجمات عند التراث اليوناني وحده بل تعداه الى نواح أخرى فان العرب قد سكنوا العراق واستعمروه وهو معروف بمدارسه الدينية القديمة التى تعالج فيها الأبحاث الدينية المختلفة ثم سكنوا الشام وهى كذلك كانت موطن ثقافة دينية كبيرة حتى أن مؤرخى الحركة الكلامية فى الاسلام قالوا أن أول من قال بالقدر كان من الشام وهما غيلان الدمشقى ومعبد الجهنى ثم سكنوا أيضا مصر وهى كما رأينا كانت موطن فلسفة ودراسات دينية معروفة . قال الاستاذ Radhakrishnan (١) ما ترجمته: «أن الفلسفة الدينية قد كانت لها طرق مختلفة فى الاسكندرية غير أن التصوف كان الظاهرة الغالبة عليها وتتلخص أصول المذاهب الدينية فيها فيما يأتى :

١ — الأفلاطونية اليهودية ٢ — الغنسطية ٣ — الأفلاطونية الحديثة ٤ — الأفلاطونية المسيحية . كما أن فى الاسكندرية نفسها قام فيلو بتفسير التوراة وقد كان تفسيره لها محاولة منظمة لربط التعاليم اليهودية بالافكار اليونانية كى يعبر عن الآراء الدينية لانبياء اليهود فى لغة فلاسفة اليونان — ولقد حاول فى تفسيره هذا أن يجمع تحت تأثير تجربته الشخصية بين العقائد التى وردت فى الوحى اليهودى ونتائج الفلسفة النظرية اليونانية. ولقد تأثر كثير من متصوفة الاسلام بهذه المذاهب الدينية المختلفة وظهر أثر ذلك فى أبحاثهم التى خلفوها فى تفسيرهم للقرآن وفى غيره كما سنشير اليه تفصيلا عند الكلام عن أثر ذلك فى تفسير القرآن .

وفى كل هذه البيئات الجديدة التى انتقل اليها المسلمون كان يصادف مشرعوهم كثيرا من المشكلات التى تمس حياة العرب وصلتها بسكان هذه

(١) (1) Eastern Religions & Western thought, p. 191

البيئات الأوائل . ويضطر القائمون باستنباط الأحكام لحل هذه المشكلات من الكتاب والسنة إلى توسيع آفاقهم فى البحث باستعمال العقل على أساس ما وصل اليهم من المنقول قرآنا كان أو سنة . ويبدأ التحرج الدينى الذى عرضنا له يخف أثره على الباحثين فى القرآن كما تبدأ هذه المترجمات فى الفلسفة والالهيات والعلم تحتل مكانة كبرى فى الثقافة العربية فيدار البحث فى اللغة والتشريع على أصول منها. ويصاحب ذلك اختلاف المسلمين على أنفسهم فكانوا أمويين وعلويين وخوارج . ويتميز كل من أولئك بخصائص دينيه وأدبية تظهر لمن تصدى لدرسها كما اختلفوا فى البقاع التى سكنوها وكان القرآن مصدر استدلال كل فريق على ما ذهب اليه . وكان ذلك مبدأ ظهور القول بالرأى فى تفسير القرآن . وقد تم ذلك فى أواخر النصف الأول من القرن الأول تقريبا . أى أن عنايه المسلمين بأمر الخلافة ومالازم ذلك من خلاف شديد واسع قد شغلهم نوعا ما عن التفكير الطويل فى هذا النوع من التفسير . ثم ينتهى الأمر بقيام العباسيين على الخلافة فتحظى عناصر أخرى بالمشاركة فى الحكم ويصاحب ذلك ظهور طوائف من غير العرب تسوى بين الناس أخصها الشعوبية ويتم الامتزاج بين هذه العناصر المختلفة وتنتقل الأذواق والمشارب والاهواء والعقائد المتباينة إلى العناصر العربية وينشأ من ذلك كله خليط جديد يختلف عمن سبق اختلافا واضحا . وقد مهد ذلك إلى ظهور حركات عقلية جديدة فتبدأ حركة الاختلاف الواسع فى الاستنباط الفقهى كما يلازم ذلك ظهور قراءات كثيرة وتفشيها فى المناقشات الدينية حتى كان من أثر ذلك أن بدأ الخلفاء يؤاخذون رواتها بالتحذير وكان لذلك أثره فى حركة التفسير . ويجد الباحث أن حركة القراءات نفسها قد لقيت انكارا عظيما من جانب الشيعة وقد بين رأيه فيها تفصيلا صاحب كتاب آلاء الرحمن فى تفسير القرآن فى مقدمة تفسيره الشيعى.

كما يبدأ التحديد التام الواضح بين المذاهب الفقهيـة المختلفة ويتـأثر كل مذهب بالبيئة التى يحيا فيها ويلازم ذلك اختلاف ظاهر فى فهم الآيات التى تتصل بالتشريع العملى فيكون ذلك نـواة لظهور نوع من التفسير يعـرف باحكام القرآن تظهر فيه شخصية المفسر ظهورا يقف عند المذهب الفقهى الذى يتدين به كما يبدأ التفسير من جميع نواحيه يصطبغ بشخصية المفسر من جميع نواحيها المختلفة سواء أكان ذلك تفسيراً لآيات الاحكام أم لسواها . فنرى جبير بن غالب الخارجى يترك كتابا فى أحـكام القرآن وقد أشار اليـه ابن النديم (١) فى فهرسته ويذكر صاحب كشف الظنون (٢) أن أول من ألف فى أحكام القرآن الشافعى ويسمي له كتابا فى أحكام القرآن وقد عثرت فى فهرست مخطوط بمكتبة جعفر والى باشا على هذا الـكتاب وقد أشار اليه هذا الفهرست بانه فى مكتبة قاضى العسكر بالاستانة . ثم بين الـكتب التى وليته تاريخيا فيذكر كتاب السعدى (٢٤٤ هـ) والأزدى وقد كان هذا مالـكيـا عاش فى بغداد قاضيا بها والقمى (٣٠٥هـ) والطحاوى (٣٢١ هـ) والقرطبى النحوى (٣٤٠ هـ) والجصاص الحنفى (٣٧٠ هـ) وابن العربى المغربى على خلاف بين هؤلاء جميعا فى المذهب الفقهى الذى يدينون بـه وفى البيئة التى يعيشون فيها .

وفى الوقت نفسه كانت قد نضجت الحركة اللغوية واستقامت دراسة علوم اللغة وتولى ذلك طائفة الادباء النحويين وهذه الحركة كما رأيناها قامت أول أمرها على حماية القرآن من اللحن ثم اتخذت طرقا مختلفة من الدراسات ليس من شأننا أن نعرض لها الآن تفصيلا وقد أثر ذلك تأثيرا كبيرا فى تفسـير القرآن واتخذت طائفة الأدباء الباحثين فى القرآن سمتا خاصا لها فسمت كتبها

(١) ابن النديم الفهرست ص ٢٣٩ ويترجم فيذكر أنه راسل مالك بن أنس
(٢) حاجى خليفه — كشف الظنون والفهرست ص ٣٨

معانى القرآن (١) فظهر معانى القرآن لقطرب وقد اعتمد عليـــه الفراء فى كتابه معانى القرآن (٢٠٧ ﻫ) ثم ظهر معانى القرآن لأبى عبيدة (٢١٠ ﻫ) ومعانى القرآن لثعلب (٢٩١) ومعانى القرآن لمحمـــد بن سلمة ابن عاصم (٣١٠) على خلاف بين هـذه الـكتب فى الزمن وما نشأ عنه من التـأثر بالدراسات الأدبية التى نشأت بعد ذلك أو أسمتها تسميات تتصل بالدراسات اللغوية كغريب القرآن وأمثال القرآن ومصادر القرآن وما اتفقت الفـاظه ومعـانيه فى القرآن مماستتناوله تفصيلا عنـد تفصيل الخطـوات التىعرفت فى تدرج التفسير القرآنى — والمهم أنه تأثر بالدراسات الفلسفية كانت قد بدأت الدراسات الاستقرائية فى القـــرآن كمصادر القرآن لابن المبارك (٢٢٥ ﻫ) وضمائر القرآن للدينورى وغير ذلك . وقـــد عرف الأدباء النحويون المتناولون لدرس القرآن ومعانيه بأنهم أرباب المعانى وأهلها وقد أشار الى ذلك القرطبى فى تفسيره الجامع لاحكام القرآن حيث يقـول قال أهل المعانى كما أن الدراسات المذهبية الدينية كانت قد قوى نفـوذها وعظم تأثيرها فى الحياة الاسلامية فانقسم المسلمون فيما بينهم فرقا دينية متمايزة متباينة المذاهب والاصول : سنية ـ أشاعرة ـ ماتريدية ـ معتزلة شيعة ـ خوارج. وظهرت لذلك كتب فى التفسير تتأثر بهذه المذاهب الدينية المختلفة فيـذكر صاحب الفهرست (٢) كتبا لمتقدمى الشيعة فى تفسير القرآن منها تفسير القرآن للحصينى بن مخارق وكتابا لأبى النضر محمود بن مسعود العياشى والمرادى من الزيدية له كتاب التفسير الـكبير والصغير .

وهذه الحركات الدينية المختلفة وبخاصة أنها تقوم على أصـــول متباينة وتتجه جميعها الى سند واحد يعضد مذهبها وينصر رأيها كانت نواة أولى فى

---

(١) ياقوت — ارشاد الاريب فى أماكن متعددة طبع فريد رفاعى

(٢) الفهرست لابن النديم ص ٣٤

سبيل حركة جديدة فى تفسير القرآن تسمى التأويل — وعرف من المسلمين من هو من أهل التأويل ومن هو من أهل التفسير وقصدوا بالاولى من يفصل فى المعنى إذا احتمل اللفظ معانى كثيرة وقصدوا بالثانية من عنى بالمرويات وبيان الالفاظ اللغويه وقد أشار إلى ذلك الفراء فى كتابه معانى القرآن فنقل عن أهل التفسير وأهل التأويل .

متى ظهر التأويل — يؤرخ ابن رشد (١) ظهور التأويل فى كتابه فصل المقال فيقول « وأول من غير هذا الدواء الاعظم هم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ثم الأشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد الغزالى فطم الوادى على القرى وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور وآراء الحكماء على ما أداه اليه فهمه وذلك فى كتابه الذى سماه المقاصد »

والظاهر أن ابن رشد يؤرخ ناحية خاصة من التأويل وهو الذى ليس جاريا على ما تواضعت عليه العرب من الأساليب على ماذكره فى حد التأويل وعلى ما صرح به فى أول كتابه المشار اليه . أما الناحية الاخرى من التأويل وهى الجاريه على الاساليب العربية فقد بدأت منذ حاول المسلمون تفهم القرآن واستنباط الأحكام منه وإن كان هذا التأويل قد أنشأ يتعقد على أيدى الباحثين فى أصول دلالة النص الدينى فيما بعد .

يقول الآمدى (٢) فى كتابه الاحكام أصول فى الاحكام الجزء الثالث بعد أن كر معنى التأويل (إذا عرف معنى التأويل فهو مقبول معمول به إذا تحقق بشروطه ولم يزل علماء الانصار فى كل عصر من الصحابة عاملين به من غير نكير) ثم يذكر الآمدى شروط المؤول .

---

(١) ابن رشد — فصل المقال ص ٧٢ من المطبعة السنية الفهرست ص ١٩٢
(٢) الآمدى — الاحكام فى أصول الاحكام ج ٣ ص ٧٣ـ٧٥

ألوانــه — وقد تلون هذا التأويل بلون القائل به فهنالك تأويل فقهي وفلسفي وأصولي وأدبي بل حاول كل فريق من هذه الفرق أن يضع قواعد للتأويل والكل مجمع سواء أكان فيلسوفا أم أصوليا أم أديبا على أن للمجاز الأدبي أثره في حركة التأويل الذي قال به هؤلاء جميعاً. بل يتعمق ابن قتيبه في كتابه المشكل(١) فيرد الاغلاط الواقعة في التأويل إلى الجهل بالمجاز. يقول « أما المجاز فمن جهته غلط كثير في التأويل فتشعبت بهم الطرق واختلفت النحل. والنصارى تذهب في قول المسيح عليه السلام في الانجيل ادعو أبي وأذهب إلى أبي وأشباه ذلك إلى أبوة الولادة. ولو كان المسيح قال هذا في نفسه خاصة دون غيره ما جاز لهم أن يتأولوه هذا التأويل في الله عز وجل تعالى عما يقولون علوا كبيرا مع سعة المجاز » ويحاول ابن قتيبة أن يرد على اغلاطهم هذه بما ورد في التوراه والانجيل نفسيهما من آيات أخرى تشير الى أن ما فهموه من معنى البنوة الواردة في النصوص لم يكن مرادا بها ظاهرها وإنما هي داخلة في حدود المجاز الذي يقوم عليه بحث التأويل.

ومما يدل على أن حركة التأويل في الاسلام تأثرت بالمذاهب الدينية المختلفة ما يذكره ابن تيمية (٢) في كتاب الايمان من أن هذه الاصطلاحات الأدبية حقيقة ومجاز لم تظهر إلا في البيئة الاعتزالية قال في صفحة ١٣٥ « ولكن المشهور ان الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ وبكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان ولا أحد من الائمة المشهورين في العلم كمالك والثوري والاوزاعي وأبي حنيفه والشافعي بل ولا تكلم به أحد من أئمة اللغة. وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في

(١) ابن قتيبة المشكل ص ١٥٧
(٢) ابن تيمية — كتاب الايمان ص ٣٥

كتابه مجاز القرآن ولـكنه لم يعن بالمجاز ماهو قسيم الحقيقةوانماعنى بمجازاته ما يعبر به عن الآية . . . ولهذا قال من قال من الاصوليين كابى الحسن البكرى وأمثاله انه يعرف الحقيقة من المجاز بطرق منها نص أهل اللغة على ذلك بأن يقول هذا حقيقة وهذا مجاز فقد تـكلم بلا علم فأنه ظن أن أهل اللغة قالوا هذا ولم يقل ذلك أحد من أهل اللغة ولا من سلف الأمة وعلمائها وإنما هذا إصلاح حادث والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين فانه لم يوجد هذا فى كلام أحد من أهل الفقة والأصول والحديث ونحوهم من السلف وهذا الشافعى هو أول من جرد الـكلام فى أصول الفقة لم يقسم هذا التقسيم ولا تـكلم بلفظ الحقيقة والمجاز وكذلك محمد بن الحسن له فى الوسائل المبنية على العربية كلام معروف فى الجامـع الـكبير وغيره ولم يتكلم بلفـظ الحقيقة والمجاز وكـذلك سائر الائمة لم يوجد لفظ المجاز فى كلام أحد منهم إلا فى كلام أحمد بن حنبل فانه قال فى كـتاب الرد على الجهمية فى قول « أنا ونحن ونحو ذلك فى القرآن هذا من مجاز اللغة ».

قوانينه — هذا التلون فى التأويل الذى أشرنا اليه ألزم بوضع قـواعد لـكل لون منه اما ببيان أقسامه وما يكون سببا فى إدخال الضعف والقصـور على أحدها أو بذكر قواعد عامة ذات صلة بالمؤول نفسه وبالنـص الذى يرادتأويله وبما تعورف من القواعد اللغوية ويعرض الراغب(١) فى القرن الخامس الهجرى إلى بيان التأويل وأقسامه عامة فيذكر فى مقدمته أن التأويل نوعان منقاد ومستكره . ويقسم المستكره إلى أربعة أقسام الاول أن يكـون لفظ عام فيخصص فى بعض ما يدخل تحته كقوله « وأن تظاهرا عليـه نزلت فى على بن أبى طالب » الثانى التلفيق بين قولين كتكليفا الحيـوانات فى قـوله « وأن من أمة الا خلا فيها نذير » الثالث ما استعين فيه بخبر مزور كـقـوله

(١) الراغب الاصفهانى — مقدمة التفسير المطبوعة مع تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٤٠٣

« يوم يكشف عن ساق » يريد الجارحة بخبر ضعيف ، الرابع ما يستعان فيه باستعارات بعيدة واشتقاقات غريبة كما قاله بعض الناس فى البقر أنه إنسان يبقر العيون — ثم يرد الراغب كل واحد من هذه التأويلات إلى صاحبه فيقول « والأول أكثر ما يروج على المتفقهة الذين لم يقووا فى معرفة الخاص والعام والثانى على المتكلم الذى لم يقو فى معرفة شرائط النظر والثالث على صاحب الحديث الذى لم يتهذب فى شرائط قبول الاخبار والرابع على الاديب الذى لم يتهذب بشرائط الاستعارات » ثم يحدد أسباب الخلاف بين المؤولين على اختلاف مناهجهم فيه فيعزوه إلى ثلاثة جهات أما الاشتراك فى اللفظ نحو إلا تدركه الابصار بصر العين وبصر القلب أو لامر راجع إلى النظم نحو أولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا هل هو إستثناء مردود الى المعطوف أو إلى المعطوف عليه معا وأما لغموض المعنى ووجازة اللفظ كقوله « وإن عزموا الطلاق » إلى أن يقول » والوجوه التى يعتبر فيها تحقيق أمثالها أن ينظر فان كان ما ورد فيه ذلك أمرا أو نهيا فزع فى كشفه إلى الادلة العقلية فقد قال تعالى « كتاب أنزلناه اليك ليدبروا آياته » فان كان أمرا شرعيا فزع فى كشفه إلى آية محكمة أو سنة مبينة وإن كان من الاخبار الاعتقادية فزع إلى الحجج العقلية وإن كان من الاعتبارية فزع فى كشفه إلى الاخبار الصحيحة المشروحه فى القصص . ويلاحظ أن الراغب نظر الى طبيعة القرآن وإلى مقدار صلته بحياة المسلمين عامة فتناول القول فى التأويل مراعيا كل هذه الاعتبارات ولم يقتصر على بيان ناحية خاصة منه وبذلك يحدد الراغب ما يستعان به على فهم النص المؤول فهو إما دليل عقلى أو سنة مبينة أو خبر صحيح مشروح فى القصص .

التأويل الفلسفى — بينا فيما سبق نشأة التأويل الفلسفى وقلنا أنها نبتت فى أحضان الفرق الاسلامية على اختلاف منازعها وقد ظهرت كتب فى التفسير

تحمل طابع هذا اللون من التأويل . وأقدم ما وصلت اليه اليد منها تأويلات أهل السنة للماتريدى الحنفى المتوفى سنة ٣٣٣ هـ وقد تناول فيه الآيات المتشابهة بالبيان معتمدا فى ذلك على العقل مؤيدا بالاثار المروية وتبدو فيه صور التعبير الفلسفى وأثر الثقافة اليونانية فى بيان المعنى وتأويل الآيات .
ويتصدى الغزالى (١) فى القرن الخامس إلى بيان التأويل الفلسفى الاعتقادى فى رسالة له تسمى قانون التأويل ، وهو يؤصل هذا القانون على أن بين المعقول والمنقول تصادما فى أول النظر وظاهر الفكر ثم يقسم الخائضين فيه الى فرق خمس آثرها عنده الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث فى المنقول والمعقول الجاعلة كلا منهما أصلا المنكرة لتعارض العقل والشرع وبذلك اعترف الغزالى بالعقل أصلا من الاصول التى يقوم عليها تأويل النصوص الاعتقادية . ثم يأتى ابن رشد (٢) وبينه وبين الغزالى قرابة قرن فيدير القول فى التأويل على أسس لغوية فيقول فى تعريفه أنه أخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى المجازية من غير أن يخل هذا بعادة العرب ـ وذلك فى رأيه هو قانون التأويل العربى ثم (٣) يحاول أن يربط هذا القانون بالمعانى التى وردت فى الشرع والتى يصح تأويل بعضها ويستعين على ذلك بتقسيمات كثيرة للمعانى الواردة فى الشرع وبذلك يحدد ابن رشد ميدان التأويل وصلته بالمعانى الدينية ومن يصح لهم تعاطى التأويل ويعول فى ذلك على تقسيمات وثيقة الصلة بالعمل الفكرى نفسه اذ يقول « إن المعانى الموجودة فى الشرع على خمسة أصناف وذلك لانها تنقسم أولا الى صنفين صنف غير منقسم ومنقسم . وينقسم الاخر منها الى أربعة أقسام

---

(١) الغزالى — رسالة فى قانون التأويل ص ٩ — ١٢
(٢) فصل المقال ص ٨
(٣) المصدر السابق ص ١٢٣ وما بعدها .

فالصنف الأول غير المنقسم هو أن يكون المعنى الذى صرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه ، والصنف الثانى المنقسم هو الا يكون المعنى المصرح به فى الشرع هو المعنى الموجود وانما أخذ بدله على جهة التمثيل وهذا الصنف ينقسم أربعه أقسام أولها أن يكون المعنى الذى صرح بمثاله لا يعلم وجوده الا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم فى زمان طويل وصنائع جمه وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفائقه ولا يعلم أن المثال الذى صرح به هو غير الممثل إلا بمثل هذا البعد الذى وصفنا . والثانى أن يعلم بعلم قريب منه الأمران جميعا أعنى كون ما صرح به إنما هو مثال لشىء ويعلم لماذا هو مثال لعلم بعيد والرابع عكس هذا وهو أن يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ويعلم بعلم بعيد أنه مثال .

فأما الصنف الاول من الصنفين الأولين فتأويله خطأ بلا شك وأما الصنف الاول من الثانى وهو البعيد فى الأمرين جميعا فتأويله خاص بالراسخين فى العلم ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين وأما المقابل لهذا وهو القريب فى الأمرين جميعا فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب. وأما الصنف الثالث فالأمر فيه ليس كذلك لأن هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده عن أفهام الجمهور وانما اتى فيه التمثيل لتحريك القوى وهو يريد بذلك المتشابه . وقد رتب ما ذكره ابن رشد على ما ذهب اليه الغزالى فيقول والقانون فى هذا النظر هو ما ذكره أبو حامد فى كتاب التفرقة وذلك بانه يعرف هذا الصنف بأن الشىء الواحد بعينه له وجودات خمسة ، الوجود الذاتى والحسى والخيالى والعقلى والشبهى ، فاذا وقعت المسألة نظر أى هذه الوجودات الخمسة هى أقنع عند الصنف الذى استحال عنده أن يكون الذى عنى به هو الوجود الذاتى فينزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الأغلب فى ظنهم إمكان وجوده . وأما الصنف الرابع وهو المقابل لهذا وهو أن يكون كونه مثالا

معلوما بعلم بعيد الا انه اذا سلم أنه مثال ظهر عن قريب لماذا هو مثال ففى تأويل هذا أيضا نظر أعنى عند الصنف الذين يدركون لماذا هو مثال ولا يدركون لماذا هو مثال إلا بشبهة فيحتمل أن يقال ان الأحفظ بالشرع ألا تأول هذه ويحتمل ايضا أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذى بين الشىء وذلك الممثل به الا أن هذين الصنفين متى أبيح التأويل فيهما تولدت منهما عقائد غريبة وبعيدة عن ظاهر الشريعة وربما انكرها الجمهور وذلك هو ما عرض للصوفية ولمن سلك من العلماء هذا المسلك .

وهذا الاعتراف بالعقل من جانب المعتزلة والفلاسفة الاسلاميين كان له أثره فى توجيه البحث فى القرآن وجهة أخرى كما أنه يفسر ظاهرة كبيرة بدت فى تاريخ التفسير الاسلامى وهى كثرة الكتب التى تتناول ايضاح المشكل من الايات والمهم أن هذا اللون من البحث لم يظهر الا حين ظهر الصراع القوى بين المذاهب الاسلامية ويغلب على الظن أن أول من عانى ذلك البحث هم المعتزلة وان كانت لم تصل الى أيدينا مما خلفوه فيها شىء. فمن ذلك متشابه القرآن لابى الهذيل العلاف وجعفر ابن حرب المعتزلى وبشر بن المعتمر وابى على الجبائى وقد ذكرها جميعا ابن النديم فى فهرسته .

التأويل الأدبى — لقد عرض الراغب للتأويل الأدبى عرضا اجماليا وأول من بسط القول فيه ابن الاثير (١) فى كتابه المثل السائر . فقد ذكر فى باب الحكم على المعانى أن الأصل فى المعنى أن يحمل على ظاهره ولا يقع فى تفسيره خلاف والمعنى المعدول عن ظاهره يقع فيه خلاف ، ثم يصل الى مناقشة الآراء فى التفرقة بين التفسير والتأويل ويرتضى منها تعريفا للتأويل وهو أنه خاص والتفسير عام .

ويحدد ابن الاثير التأويل على أسس مخالفة للاسس التى وضعها الغزالى

---

١) ابن الاثير — المثل السائر مطبعة محمود توفيق ص ١٤ ، ١٥

وابن رشد فى هذه السبيل فيقول «ولا يخلو تأويل المعنى من ثلاثة أقسام اما أن يفهم منه شىء واحد لا يحتمل غيره واما أن يفهم منه شىء واحد مع وجود احتماله لغيره وتلك الغيرية اما أن تكون ضدا أو لا تكون ثم يطبق ما ذكره على المعانى سواء أكانت دينية أم أدبية».

ولقد كان لهذا اللون من التأويل أثره فى حياة التفسير القرآنى كما أن له صلته الوثقى بأدبية القرآن نفسه، والقرآن فى ذلك يمثل ناحيتين أولا هما أنه معجزة بيانية للرسول وثانيتهما أنه كتاب الاسلام الذى هو آخر الشرائع القائمة على الوحى فأما أدبية القرآن فتتحدد فى أنه يتميز بخصائص أدبية وفنية أحوجت منذ أقدم العصور الى تناول أدبى يشرح هذه الخصائص شرحا يرضى النزعة الفنية عند المتذوقين للقرآن وأول هذه الخصائص الاعجاز. وقد عرفنا من دراسة التفسير فى الكتب الدينية السابقة عليه أن القول بالاعجاز لم يكن خاصا بالقرآن وحده، بل قال بعض المشارقة باعجاز كتبهم الدينية فذهب الهنود (١) الى القول باعجاز الفيدا واختلفوا فيما بينهم بما يشبه ماظهر فى البيئة الاسلامية من الاعجاز بالصرفة أو بسواها.

وكذلك قال الفرس باعجاز الأفستا وقد تحدى القرآن العرب باعجازه فى آيات متعددة ولكنه لم يبين وجوه هذا الاعجاز وقد شعر العرب الذين نزل فيهم القرآن بهذه الخاصية شعورا مبهما غامضا لم يستطيعوا التعبير الفنى عنه وقد شغلت فكرة الاعجاز المسلمين منذ استقرت عندهم الدراسات الادبية وهم متفقون على القول به ولكنهم يختلفون فى تحديد وجوهه. وقد ظهرت كتب فى الاعجاز على اختلاف الاعصر (٢) تحمل اسم الجاحظ

---

(١) البيرونى — تحقيق ما للهند من مقولة ص ٧ — والدراسة الادبية للفيدا اقتضت وضع قواعد للنحو ومنهجا لغويا يستطاع به تحليل اللفظة لغويا كما اشار الى ذلك تفصيلا صاحب كتاب The history of world civilization

(٢) أشار الى هذه الكتب جميعا صاحب الفهرست

والرمانى والواسطى والباقلانى على خلاف بينها فى فهم الاعجاز وشرائطه وخصائصه ،وفكرة الاعجاز تصور لنا بوضوح خضوع التأليف البلاغى عند المسلمين للاعجاز وبيانه . وقد تناول القرآن ما تناوله من الاغراض بهذا البيان المعجز وكانت النفحة الادبية والاتساق الفنى يشيع فى كل ما تناول . وبذلك تناول أصول الأغراض والتزم الاجمال الذى يقتضيه الفن الأدبى الرفيع ولم يرتب الأغراض التى تناولها بل حاول توزيعها فى اماكن متعددة فلم يذكر قصة موسى مثلا فى مكان واحد بل نثرها فى اماكن متعددة فذكرة جزءا منها فى سورة البقرة ثم فى الاعراف والاسراء وطه والشعراء والنمل والقصص فى أماكن مختلفة بل لم يجمع الحدود كلها فى مكان واحد فذكر حد الزنا فى النساء ثم فى النور . ومن أجل ذلك ظهرت كتب تبحث فى تفسير هذا التكرير بل وفى تفسير تكرير التعبير عن الغرض الواحد فى الاماكن المتعددة من تقديم وتأخير وحذف وأضافة وتوكيد وعدمه وقد استعان على تصوير ما دعا اليه بكثير من الفنون الأدبية فاستخدم القصة وأدار القول فيها على وجوه متباينة فتارة يأتى بالنتيجة آخر القصة وأخرى يسبق بها أولا ثم حاج المنكرين واستخدم فى ذلك أساليب متعددة من الحجج التى تخاطب العقل والقلب معا وعول القرآن فى الاقناع غالبا على الشعور ولون أسلوبه تلوينا مختلفا باختلاف الأغراض مع التزام الوحدة الأدبية . ومن أجل ذلك ظهرت كتب مفردة تعالج أبحاثا مفردة فى القرآن على اختلاف الأعصر . فهذا ابن نفطويه المتوفى سنة (٢٩٧ ه) يترك كتابا يسمى أمثال القرآن، وحفص بن عمر بن عبدالعزيز فيما اتفقت الفاظه ومعانيه فى القرآن ويترك الرازى حجج القرآن على ما بين هؤلاء جميعا من فسحة الزمن واختلاف البيئة .

هذه الخصائص الفنية الرفيعه دعت الى لون آخر من ألوان التذوق لم

يظهر ظهورا بيناً إلا بعد أن استقرت الدراسات الادبية وذلك منذ أواخر القرن الثالث الهجرى وهو بدء ما ظهر فى التفسير الأثرى من كثرة الاستعانة بالشواهد الأدبية فى الفهم والترجيح. وما يروى عن عمر من أنه قال التمسوا الشعر فان فيه تفسير القرآن لم يظهر ظهورا قويا فى العصر الاول إذ أن القول بالرواية فى التفسير قد دعت اليه دواع قوية بينا القول فيها فيما سبق مما باعد بين التفسير وبين الأدب فى هذا العصر.

هذا اللون من التذوق هو ما نسميه بالتأويل الأدبى وهو كما رأينا يستمد حياته من اللغة نفسها ومما قام حولها من أبحاث تتصل بالجملة من حيث اللفظ المفرد وأحكامه الاعرابية والاسناد ووجوه البلاغة فيه ولا يعنى كثيرا بامثال هذه المناقشات الدينية الا حيث تدعو الضرورة عند تناول آيات العقائد على أن تناوله أياها بعيد عما نعهده فى الأبحاث الدينية من الجفاف والصلابة والتأثر بالفلسفة اليونانية .

خطوات التدرج فى التفسير ـ ألممنا بحياة التفسير الأثرى وبينا أن أدبية القرآن كانت محوجة الى تفسيره تفسيرا أدبيا أيضا كما رأينا أن هذا لم يكن خاصا بالقرآن وحده بل ذهب الهنود فى تفسير كتابهم الفيدا الى شىء من ذلك ، فكان التفسير الدينى عند هؤلاء جميعا يحاول أن يصل الكتاب بالحياة كما يحاول أن يصل الكتاب باللغة نفسها وبالمتكلمين بها من حيث أنه الغاية القصوى فى الاعجاز والبيان فغلبت على هذا التفسير أيضا فكرة التأويل ومحاولة أضافة معان أخرى للنص الاول وقد لاحظ هذا الراغب حين بدأ يفرق بين التفسير والتأويل. وقد بينا أن حياة المسلمين كانت سريعة التطور والنضج كما كانت سريعة الانطفاء والانحدار وأنهم فى تطورهم قد أتصلوا ببيئات جديدة تعانى فيها أمثال هذه الابحاث وقد صحب ذلك أتصالهم بثقافات جديدة كان لها أثرها فى حياة التفسير الدينى فيما بعد .

وربما كان من الخير أن نشير الى النتائج التى وصل اليها الاستاذ Radhakrishnan (1) فقد وصل الى أن الأديان شرقية كانت أو غربية تلاقت فى الاسكندرية وأنها قد بدأت تتأثر وتتفاعل كما أشار الى بعض امثلة من هذا التفاعل كما أشار أيضا الى أن الفيدا كان لها أثرها فى ذلك كله ولا شك فى أن الاسلام وقد احتل تلك البيئات التى اختلطت فيها هذه الثقافات قد تأثر بها وهذا التأثر يبدو عند الدرس المقارن المستقرىء المفرد للابحاث ومن أجل ذلك فان دراسة التفسير القرآنى تحتاج الى فيض من الدقة والتمحيص بل هى محتاجة الى أفراد الابحاث لاجمعها وتصنيفها والوقوف عند النتائج العامة مما لايلقى ضوءا نفاذا على حياة التفسير وبخاصة التفسير الاثرى منه ، وقد نقوم بشىء من هذه الابحاث حين نبدأ فى درس روايات الطبرى فى تفسيره جامع البيان ان شاء الله .

والمهم انه حين بدأت هذه المعارف الجديدة تلون العقل الاسلامى بلون آخر بدأت النظرة الى القرآن والى تفسيره تتبدل فنرى من المسلمين من يقول بخلق القرآن ونرى أن هذه الفتنة تصل الى قصور الخلفاء ولا ريب فى أن القول بخلق القرآن من جانب المسلمين مسبوق اذ ذهب بعض الهنود الى أن الفيدا مخلوقة كما ذهب بعض اليهود أيضا الى أن التوراة مخلوقة كما نرى الغزالى أيضا فى القرن الخامس الهجرى ينضد العلوم فى أول كتابه المستصفى (٢) بما يجعل التفسير يأتى فى المرحلة الثانيه لعلم العقائد . وأكثر من هذا أنه نفسه بدأ يناقش الآثار المروية عن حكم تفسير القرآن فيقول فى كتابه الاحياء (٣) الجزء الاول الباب الرابع فى فهم القرآن وتفسيره بالرأى من غير نقل . —

---

(1) Eastern Religion et Western Thought p. 157 — 158

(٢) الغزالى المستصفى ج ١ ص ٥

(٣) الغزالى — احياء علوم الدين ج ١ ص ٢٥٩ — ٢٦٤ طبعة الحلبي

فاعلم أن من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التسفير فهو مخبر عن حد نفسه وهو مصيب فى الاخبار عنها ولكنه مخطىء فى الحكم برد الخلق كافة إلى درجته التى هى حده ومحطه — ويلاحظ فى هذا أن الغزالى يركز التفسير على مقدار ما يتوفر للمفسر من ثقافة تعينه على النص وإضافة معان جديدة الية . ويزيد الغزالى على ذلك بأن يستشهد على صحة ما ذهب اليه بأن الأخبار والآثار تدل على أن فى معانى القرآن متسعا لأرباب الفهم ثم يتقدم بعد ذلك لمناقشة الآثار الواردة فى النهى عن تفسير القرآن بالرأى ويحاول الغزالى بعد ذلك ان يخطط حياة التفسير القرآنى ويتولى ذلك بعده ابن تيمية (١) فى رسالته أصول التفسير فيشير إلى أصول المناهج التى عرفت فى تفسير القرآن . ويبنى ذلك على أن الخلاف فيه على نوعين — منه ما يعلم بالنقل ومنه ما يعلم بالاستدلال ثم يقسم المنقول فى التفسير إلى ما يمكن معرفة الصحيح منه والضعيف ومنه ما لا يمكن معرفة ذلك فيه . وهذا القسم الثانى من المنقول وهو ما لا طريق لنا إلى الجزم بالصدق فيه والبحث عنه مما لا فائدة فيه والكلام فيه من فضول الكلام . وأما ما يحتاج المسلمون إلى معرفته فان الله قد نصب على الحق فيه دليلا ثم يذكر لذلك أمثله بعدها يذكر المنهج الذى ينبغى أن يلتقى به المفسر هذه المرويات وينتقل بعد ذلك إلى ذكر النوع الثانى من سبب الاختلاف وهو ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل فيقول «فهذا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين حدثتا بعد تفسير الصحابة والتابعين وتابعيهم باحسان» ثم يقول «والقائلون بالجهتين المتقدم ذكرهما قسمان أحدهما قوم اعتقدوا معانى ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها والثانى قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به فالا ولون راعوا المعنى الذى

---

(١) ابن تيمية رسالة فى أصول التفسير ص ١٣ — ١٤

رأوه من غير نظر إلى ما تستحقة ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان والآخرون راعوا مجرد اللفظ وما يجوز عندهم أن يريد به العربى من غير نظر إلى ما يصلح للتكلم به وسياق الكلام ثم هؤلاء كثيرا ما يغلطون فى احتمال اللفظ لذلك المعنى فى اللغه كما يغلط فى ذلك الذين قبلهم كما أن الأولين كثيرا ما يغلطون فى صحة المعنى الذى فسروا به القرآن كما يغلط بذلك الاخرون وإن كان نظر الأولين إلى المعنى أسبق ونظر الاخرين إلى اللفظ أسبق . والأول صنفان تارة يسلبون لفظ القرآن مادل عليه وأريد به وتارة يحملونه على ما لم يدل عليه ولم يرد به . وفى كلا الأمرين قد يكون ماقصدوا نفيه وإثباته من المعنى باطلا فيكون خطؤهم فى المدلول به . وهذا كما وقع فى تفسير القرآن فانه وقع أيضا فى تفسير الحديث إلى أن يقول « ومن هؤلاء فرق الخوارج والروافض والجهميه والمعتزلة والمرجئة وغيرهم وهذا كالمعتزلة مثلا فإنهم من أعظم الناس كلاما وجدالا . وقد صنفوا تفاسير على أصول مذهبهم مثل تفسير عبد الرحمن بن كيسان الأصم شيخ ابراهيم ابن اسماعيل ابن علية الذى كان يناظر الشافعى ومثل كتاب أبى على الجبائى والتفسير الكبير للقاضى عبد الجبار الهمذانى وكتاب على بن عيسى الرمانى والكشاف لأبى القاسم الزمخشرى فهؤلاء وأمثالهم اتخذوا مذاهب المعتزلة ثم يرسم ابن تيمية خطوط تدرج هذا النوع من التفسير فيقول «ثم أنه لسبب تطرف هؤلاء وضلالهم دخلت الرافضه الاماميه ثم الفلاسفة ثم القرامطة وغيرهم فيما هو أبلغ من ذلك وتفاقم الأمر فى الفلاسفة والقرامطة والرافضة فانهم فسروا القرآن بأنواع لا يقضى العالم منها عجبا . ثم يجمل ابن تيمية القول فى بيان التفسيرات التى وقع فيها الخطأ فى الدليل لا فى المدلول فيقول « وأما الذين يخطئون فى الدليل لا فى المدلول فمثل كثير من الصوفية والوعاظ والفقهاء وغيرهم يفسرون القرآن

بمعان صحيحة لكن القرآن لايدل عليها . مثل كثير مما ذكره أبو عبدالرحمن السلمى فى حقائق التفسير .

هذا التدرج الذى أشار اليه ابن تيمية يحتاج الى كثير من البيان الذى يصل أصل هذا التدرج بما تطورت اليه البيئةالاسلامية كما أن فيه كثيرا من التحامل على بعض الفرق الاسلامية وبخاصة المعتزلة . وقد تبين مما نقلناه عن أسلافهم أنهم لم يكونوا كما وصفهم ابن تيمية على أن هذه التقسيمات التى ذكرها ابن تيمية فى تخطيطه لحياة التفسير القرآنى كانت مبنية على اعتبارات شخصية تتصل بحياته وبيئته وثقافته ومن الانصاف أن نقول أن الرجل فى تدرجه هذا قد نظر إلى طبيعة اللغة أيضا ومقدار صلتها بالمعنى القرآنى ويحسن أن نفصل القول فى تدرج التفسير القرآنى مرتبطا بما وصلت اليه البيئة الإسلامية يومئذ من التغير المستمر المفاجئ أحيانا فإن لذلك صلته الوثقى بتدرج حياة التفسير فى القرآن وإن كانت لا تزال تتمثل أمامنا تلك العقبة وهى أن كثيرا جدا من الأعمال التفسيريه التى نبتت فى ملتقى هذه التيارات المتقابلة فى البيئة الاسلامية لم تصل الينا ولذلك فإن دارس التفسير لا يزال حتى الآن بعد مضى أربعة عشر قرنا على نزول القرآن وفهمه وتفسيره يقف متمهلا فى الحكم الذى يصدره مترددا دائما فيما وصل اليه من النتائج التى هى قابلة للتغيير أو التعديل .

فإما تفصيل القول فى التدرج فيتلخص فى أنه بعدما استقر التفسير الأثرى وبدأوا ينظرون اليه على أنه جزء من الحديث يحتاط فى روايته ويتحرج فى نقلها حتى قالوا أن أول من دون التفسير مالك ابن أنس وكان القائم بهذا اللون من التفسير هم المحدثون والفقهاء ولذلك نرى أن اسم الفقهاء هو الغالب عليهم جميعا ، فنجد اليعقوبى فى تاريخه بعد أن يترجم للخلفاء ويذكر من كان فى عصرهم من الفقهاء ذاكرا منهم من كان مفسرا ومحدثا وفقيها دون

تمايز بينهم ويلاحظ أن ذلك لم يكن خاصا بالقرآن وحده فقد اتجه الهنود فى فجر حياتهم إلى استنباط الأحكام الشرعية من الفيدا لتنظيم شؤونهم الدينية وفى ذلك يقول الأستاذ Schneider (١) فى الفصل الذى عقده عن المعارف الهنديه ص ٧٦٨ ما ترجمته : « أما الفقة الهندى فقد تقرر أول وهلة قانونا فيديا وهو كالفقة اليهودى لم يفصل بين مسائل الطهر والعدالة ومنذ القرن الخامس قبل الميلاد إلى ما بعد ذلك كانت أصول القانون فى طريق النماء كما كانت نتيجة لتفسير الفيدا مبنيا على العرف الجارى ومرويات البراهمة »

ثم بدأت الحياة الاسلامية تأخذ أوضاعا أخرى نتيجة للتطور السريع المبكر الذى أصابها فبدأت الحياة العاملة النشيطه تركد وظهرت حركة التصوف الاسلامية وتأثرت كما يقول O'Leary (٢) فى الفصل الذى كتبه عن التصوف نقلا عن فون كريمر ببعض التعاليم النصرانية ثم بالأفلاطونية الحديثة وظلت تتركز قواعده ودراساته حتى تحولت إلى نظرية فى أواخر القرن الثالث الهجرى وذلك هو البدء الزمنى الذى تركزت فيه اصطلاحات الدراسات الأدبية وبخاصة ما يتصل منها بالبلاغة كالمجاز والاستعارة حين ترجمت إلى العربية الأفلاطونية الحديثة وهى فى نقلها كما يقول أوليرى أيضا قد اتصلت بالمشارقة ثم شملتها نهضة الترجمة كما شملت سواها من ألوان المعارف الفلسفية .

وقد اتسع الكلام فى التصوف على اختلاف الأعصر كما أضحى يمثل نظرية خاصة فى المعرفة طريقها وقوامها كما فى الأفلاطونية الحديثة مجاهدة النفس والتخلص من عالم الحس والفناء فى الله حتى تتحقق المعرفة بهذا الوجود الأسمى. وقد رأينا أن نظريتهم فى المعرفة متأثرة بنظرية المعرفة عند أفلوطين وبذلك كان التصوف الاسلامى خليطا من معارف مختلفة ومتأثرا بأديان

1) The History of World Civilization

(2) The Arabic Thought

مختلفة وقد انصهرت هذه الاخلاط فى البيئة الاسلامية ولونت بلون إسلامى . وبذلك كان فى البيئة الاسلامية نظريات للمعرفة مختلفة — نظريه لمعرفة عند المعتزلة وقوامها العقل ويظهر ذلك جليا وماكان له من أثر فى المعرفة الاسلامية فى البحث الذى ناقشه رجال الكلام فى الاسلام فى باب الحسن والقبح العقليين — نظريه المعرفة عندالصوفيةوقوامها الوجود والذوق والاستشراق الالهى — نظريه المعرفة عند أصحاب السنة وهى تعتمد على النقل أكثر من اعتمادها على أى شىء آخر . ثم نظرية الامامة وهى تعتمد على أصول أخرى غير التى ذكرناها وهذه النظريات فى المعرفة ظهر أثرها واضحا فى حركة التفسير الاسلامية فنرى المتصوفة ينزعون فى تفسيرهم منزع الرمزيين من أهل الكتاب فيجعلون كل شىء فى القرآن رمزا لمعنى آخر يستتر وراءه ولا يحفلون بالمدلول اللغوى حفلهم بهذه الرموز وتلك الاشارات ولكنهم لا ينكرون ظاهر اللفظ كما يفعل سواهم من الفرق الاسلاميةوأقدم تفسير صوفى وصلت اليه اليد تفسير القرآن لأبى محمد سهل بن عبد الله التسترى المتوفى سنة ٢٨٣ ﻫ وهو تفسير صغير يقع فى مجلد واحد ويفسر القرآن على ترتيب السور يذكر فى أوله مقدمة عن احتواء القرآن أربعة معان ثم يتناول آيات خاصة من كل سورة ولا يظهر فيه واضحا آثار التصوف وما أصابه من تعقيد وينقل بعض الاسرائيليات مستشهدا بها على صحة ما ذهب اليه فى تأويل المعانى القرآنيه فيقول فى قوله «ولاتطردالذين يدعون ربهم بالغداة والعشى» وقد حكى أن الله تعالى أوحى الى داود عليه السلام «ياداود من عرفنى أرادنى ومن أرادنى أحبنى ومن أحبنى طلبنى» . ويلاحظ فى هذا النقل ما لاحظناه من خطوات التدرج فى المعرفه التى تأثر بها الصوفية فى الاسلام ثم ينقل عن داود فى قوله «لئن شكرتم لأزيدنكم» . حكى أن داود عليه السلام قال يارب كيف أشكرك الخ ثم تعرضوا لذكر مقامات النفس فى تفسير قوله «أليس

الله بأحكم الحاكمين» والنقل عن داود بخاصة يبين مقدار خضوع التصوف لبعض المرويات الأثريه عن هذا النبي وما فيها من مبالغة ويذكر التسترى ايضا اسم الله الأعظم والكنى عنه فى القرآن عند تفسـير سورة الحديد وتظهر فى هذا التفسير بعامه بعض المؤثرات التى تأثر بها التصوف الاسلامى والتى دخلت عليه من مختلف البيئات والديانات فكرة احتواء القرآن أربعة معان : ظهر وبطن وحد ومطلع ،هىعين الفكره التى قال بها مفسرو الكتاب المقدس والتى أشرنا الى أصلها فى صدر البحث . وفكرة الاسم الأعظم هى نفس فكرة العقل الأول عند اليونان «لوغوس » .

كما تظهر فى هذا التفسير أيضا فكرة التسلسل (١) الصوفى الذى يعبرون عنه بالمقامات من درجة الى درجة ومن معنى الى معنى حتى ينتهى هذا التسلسل الى درجة معينه .قال فى تأويل «بسم الله الرحمن الرحيم» الباء بهاء اللهعز وجل والسين سناء الله والميم مجد الله الخ . وهذا التفسير لكل حرف هو بعينه ما ذهب اليه بنو اسرائيل فى فهم التوراة بحساب الجمل الى أن يقول «والله هو الاسم الأعظم الذى حوى الأسماء كلها وبين الالفوالسين منه حرفمكنى غيب من غيب الى غيب وسر من سر الى سر وحقيقة لا ينال فهمـه الا الطاهر من الأدناس الآخذ من الحلال قواما ضرورة الايمان وهنا يظهر أيضا أثر الافلاطونية الحديثه فى التدرج الى الوصول الى الله بترك الدنيا والزهد فيها والانصراف عنها . والرحمن اسم فيهخاصه منالحرف المكنى بين الألف واللام والرحيم هو العاطف على عباده بالرزقفى الفرع والابتداء فى الأصل رحمة لسابق علمه القديم . ثم يستشهد لذلك بقول أبى بكر فيقول «قال أبو بكر بنسيم روح الله اخترع من ملكه ما شاء رحمة لأنه رحيم ويقول على الرحمن الرحمن الرحيم اسمان رقيقان احدهما أرق من الآخر فنفى الله تعالى بهما القنوط كما يبدو فى هذا التفسير أيضا ماكان يتميز به المتصوفة

الأولون من جعل ظاهر النص سبيلا الى باطنه فهم قائلون بهما جميعا . ولذلك نجد ابن سهل كثيرا ما يوافق أهل الظاهر فيقول فى تأويل قوله «وإذ قال ابراهيم أرنى كيف تحيى الموتى» فكان شاكا فى ايمانه حتى سأل ربه أن يريه معجزة ليصح معها ايمانه فقال سهل «لم يكن سؤاله ذلك عن شك وانما كان طالبا زيادة يقين الى ايمان كان معه فسأل كشف الغطاء وعن العيان يعنى راسه ليزداد بنور اليقين يقينا فى قدرة الله وتمكينا من خلقه الا تراه كيف قال أو لم تؤمن قال بلى فلو كان شاكا لم يجب ببلى ولو علم الله منه الشك وهو أخبر ببلى وستر الشك لكشف الله تعالى ذلك اذ كان مثله مما لا يخفى عليه — ولما تضخم التصوف الاسلامى بما أضيفت اليه من عناصر أخرى جديدة أثر ذلك فى تفسير القرآن ، ونجد صدى لهذا التطور فى التصوف فى تفسير النيسابورى «غرائب القرآن ورغائب الفوقان» ففيه التأثر باخلاط كثيره من ثقافات متعدده فيشير الى ما عرفت عن الافلاطونية الحديثه من الموت والفناء والتجرد بتهذيب النفس وقتلها حتى تصل الى المعرفه الصحيحة والحياة الخالده وما الى ذلك من الأمور التى هى قوام الأفلاطونية الحديثه كما تظهر فيه الرمزيه البالغه من تحميل اللفظ ما لا يحتمل وذلك لا شك أثر من آثار تأثر التصوف بالرمزيه اليهوديه والمسيحية ، فيقول فى تفسير يسألونك عن المحيض قل هو أذى التأويل كما أن للنساء محيضا فى الظاهر وهو سبب نقصان ايمانهم يمنعهن عن الصلاه والصيام فكذا للرجال محيض فى الباطن وهو سبب نقصان ايمانهم يمنعهم عن حقيقة الصلاة وهى المناجاة وعن حقيقة الصوم وهى الامساك عن مشتهيات النفوس . وكما أن المحيض هو غلبة الدم فكذلك الهوى هو غلبة دواعى الصفات البشريه والحاجات الانسانية ، فكلما غلب الهوى تكدر الصفا وحصل الأذى وقليل قطرة من الهوى يكدر بحرا من الصفا ولذلك نودى من سرادقات الجلال يا قلوب الرجال اعتزلوا

نساء النفوس فى محيض بنات الهوى حتى يطهرن يفرغن من قضاء الحوائج الضروريه للانسان من الماكول والمشروب والمنكوح فإذا تطهرن بماء التوبة والانابه ورجعن الى الحضرة فى طلب القربى فاتوهن من حيث أمركم الله. يعنى عند ظهور شواهد الحق لزهوق باطل النفس واضمحلال هواها أن الله يحب التوابين عن أوصاف الوجود ويحب المتطهرين بأخلاق المعبود.

ومنذ (١) ثار ابن تيمية الحنبلى المتوفى سنة ٧٢٨ ﻫ على الصوفية وقد رفض كل ما لم ينقل عن صحابة النبى وأنشأ يتناول مسألة الصفات على نحو ما كان يتناوله عليها سلفه ابن حزم، تغير النظر الى الصوفية وبخاصة أنه كان ينظر الى تعاليمهم نظرة مريبه من نواح ثلاث أولها احداث أنواع من الصلاه الساكتة التى لم تكن معروفة فى الاسلام وتعزى أصل هذه الصلاة الى اكليمانس الاسكندرى مما يدل على أن تأثر التصوف الاسلامى بالمسيحية الأولى حق لا ريبة فية. وثانيها ادخالهم الاذكار التى تقوم على ترديد اسم الله وتكون نوعا من العباده لم يعرف كذلك فى صدر الاسلام، وثالثها مبدأ التوكل الذى مال اليه كثير منهم. وقد قصروا فى طلب الدنيا وأسباب العيش وأخذوا يعيشون على ما تجود به الأيدى الصالحه، نرى مذاهبهم فى التأويل تأخذ شكلا آخر فينظرون الى التفسير الصوفى على أنه مرحلة تالية للتفسير بالظاهر ولأن التفسير الصوفى يقوم على نظرية خاصة فى المعرفه لها أصل مقرر فى مختلف العصور سواء أكان ذلك عند المشارقة أم الغربيين فإن التفسير الصوفى ظل كائنا حيا تعاطاه المفسرون الى العصر الذى نعيش فيه.

النظرة الى التفسير الصوفى — لقد قوبل عمل (٢) المتصوفة فى التفسير من جانب الفقهاء وأهل الحديث بالتحذير وحسبنا فى ذلك ما ينقله ابن الصلاح

(١) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية ص ٢٩، ١٦٢

(٢) الاتقان جزء ٢ ص ١٤٨

فى فتاوية قال : «وجدت عند الامام أبى الحسن الواحدى أنه قال: صنف أبو عبد الرحمن السلمى حقائق التفسير فان كان قد اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر ثم قال» وانا أقول أن الظن بمن يوثق به منهم اذا قال شيئا من أمثال ذلك فى القرآن أنه لم يذكره تفسيراً ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة المذكورة من القرآن العظيم فانه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية وانما ذلك منهم ذكر لنظير ما ورد من القرآن فان النظير يذكر بالنظير الخ... « ويقول ابن عطاء الله السكندرى (١) مدافعا عنهم فى كتابه الى طائف المنن — تفسير هذه الطائفة يعنى الصوفية لكلام الله تعالى بالمعانى الغيبيه ليس احالة للظاهر ولكن ثمة أفهام باطنية تفهم عند الآيه لمن فتح الله قلبه وقد جاء فى الحديث لكل آية ظهر وبطن وحد ومطلع . وانما يكون ذلك احالة للظاهر لو قالوا لا معنى للآية الا هذا وهم لم يقولوا ذلك بل يقرون الظواهر على ظواهرها مرادا بها موضوعاتها ويفهمون عنه تعالى ما افهمهم — ويدل هذا الدفاع من جانب ابن عطاء الله على مبلغ ما كان يوجه الى الصوفية من نقد بلغ حد التكفير وطبيعى أن يكون هناك نقد لمناهج الصوفية فى التفسير من جانب أهل الحديث والفقه اذ أن النزاع بينهم قديم مادام كل منهم يعتمد على منهج فى المعرفة غير ما يعتمد عليه الآخر ولذا نرى ابن الجوزى فى كتابه تلبيس ابليس ينقد هؤلاء الصوفية نقدا مقرونا بالأمثلة معقبا عليه بكثير من السخرية والازدراء .

ولقد كان من أثر تطور الحياة الإسلامية تطورا سريعا معجلا أن بدأ المسلمون ينظرون الى عقائدهم نظرة أخرى عملت فيها عوامل كثيرة متشعبة منها ما هو دينى وفلسفى أدبى ، وليس هنا موطن بيان هذه العوامل وتحديدها والمهم أن الحركة العقليه الإسلاميه كانت قد بدأت منذ القرن الاول الهجرى

(١) ابن عطاء الله السكندرى — الى طائف المنن

وبدأت تعمل فيها هذه العوامل المختلفة وبدأ المسلمون أيضا يفترقون الى مذاهب فى الاصول الدينية ليست أقل تعقيدا من المذاهب الفقهية . وكان من أهم هذه الفرق طائفة المعتزلة وقد بدأ علماء هذه الفرقة منذ القرن الثالث الهجرى يتناولون القرآن بالتأويل وكان ممن كتب منهم تفسيرا كاملا له أبو علي الجبائى الذى يقول فيه الأشعرى أنه فى هذا التفسير ماروى حرفا واحدا عن المفسرين وانما اعتمد على ما وسوس به شيطانه ثم الف الرمانى فى تفسير القرآن وقد قيل للصاحب ابن عباد هلا صنفت تفسيرا فقال وهل ترك لنا على بن عيسى شيئا .

وكذلك كتب أبو بكر النقاش المعتزلى المتوفى ببغداد سنة ١٥١ ه. تفسيراً كبيراً يقع فى مائة وعشرين مجلداً وقد ذكره السيوطى (١) فى طبقاته وسماه «الموضح فى معانى القرآن» كما ذكر له كتاباً آخر دعاه «الاشارة فى غريب القرآن» ولم يزد على تفسير النقاش فى الضخامة الا تفسير عبد السلام (٢) القزوينى شيخ المعتزلة سنة ٤٨٣ ه وهو يقع فى ثلاثمائة مجلد ويقول عنه السمعانى « لم ير فى التفسير أجمع منه لولا أنه خلطه بكلام المعتزلة.

ونستطيع أن نكون فكرة عن هذا المنهج فى التفسير إذا عرفنا أن المعتزلة قد اعتمدوا فى بيان مذاهبهم الدينية على البيان. وفى اكنافهم نشأت البلاغة العربية واستكملت قوتها وعلى أيديهم نشأ علم الكلام فى الاسلام . فهؤلاء اذن لم يتناولوا القرآن من الناحية الاعتقادية المذهبية وانما هم عرضوا لتفسيره من ناحية انه كتاب أدبى له أسلوبه وبيانه وان كانوا يختلفون فى حد الاعجاز غير ان أصولهم الدينية التى تفردوا بها ألزمتهم بتأويل الآيات التى تتناول هذه الأصول على وفقها وقد أعانهم على ذلك تمكن قوى واستيعاب

---

(١) طبقات المفسرين ص ٢٩ — ٣٠

(٢) المصدر السابق ص ٣٣

واضح للثقافة الأدبية وبعض هؤلاء المعتزلة قد تناول القرآن كله كما أشرنا الى ذلك وبعضهم وقف عند آيات منه كما فعل عبد الجبار فى كتابه «تنزيه القرآن عن المطاعن» فانه عرض فيه لتفسير بعض الآيات راداً ما قد يوجه اليه من مطاعن يحددها ويبينها وقد عرفنا من تاريخ المعتزلة أن أصولهم الدينية لم يقولوا بها دفعة واحدة كما أنها قد أثرت فيها عوامل مختلفة فصل القول فيها الأستاذ أوليرى O'Leary – فى الفصل الذى كتبه عن المعتزلة اذ يقول ما ترجمته بايجاز – وقد تأثر هؤلاء المعتزلة فى مباحثهم الدينية بمؤثرات مختلفة فان مسألة الصفات الالهية التى يعبرون عنها بالتوحيد كان قد بدأ بحثها من قبل اللاهوتيون المسيحيون على هدى ما وصلوا اليه من مناهج البحث الفلسفى اليونانى ووضعوها فى سؤالين أولهما : كم تكون هذه الصفات وثانيهما أيها يتنافى والوحدة الالهية. فلما جاء واصل شيخ المعتزلة أعلن أن من يثبت صفة لله فانما يثبت الهين ، ويظهر أثر اليونان فى الجيل الثانى منهم أبو الهذيل العلاف المتوفى سنة ٢٢٦ ه يثبت صفات الله ويقول بخلودها ويعالجها على مثل ما عالجها عليه المسيحيون من قبل — كما يلاحظ أن المعتزلة هم الفرقة الاسلامية الأولى التى نهضت الى تطبيق العلم اليونانى على الحياة والطبيعة بعامة . وأول من حاول ذلك ابراهيم ابن سيار النظام المتوفى سنة ٢٣١ ه. أما بشر ابن المعتمر المتوفى سنة ٢٢٦ ه فان فى عمله يلاحظ الباحث أنه تقدم فى محاولة تطبيق النظر الفلسفى على حاجات الاسلام العملية . فيوسع البحث فى حرية الارادة ويفيض فى الدعوة الى استعمال العقل ويرى أن غير المعتقدين أو الملحدين مهما يكن أمرهم فانهم معاقبون لانهم بالرغم من أنهم لا يوحى اليهم فانه لممكن أن يعرفوا الله بنور العقل . ولذا فان تسلسل الفكرة الدينية عند المعتزلة يحتاج الى تسلسل تفسيراتهم حتى يتبين الباحث فيها التطور الذى ألم بالأصول الدينية عندهم مما كان له أثره فى تفسيرهم . ويكاد يكون

هذا منهجاً صحيحاً للبحث فى تفسيرات المعتزلة ولكن تواجهنا عقبة كبرى هى أنه لم تصل الينا اقدم مؤلفاتهم فى التفسير ويعلل ذلك جولد سيهر بأن هذه المؤلفات لم تصادف هى عند العامة من أهل السنة،وأيضا فان فهمها لم يكن ميسوراً لكل أحد لما تحويه من تدقيقات اعتقادية عسيرة المأخذ — وأرى ان هذا التعليل فيه قصور واضح . ذلك لأن المعتزلة كما بسطنا القول فى ذلك لم يفسروا القرآن الا فى القرن الثالث الهجرى فجاءت حركة التفسير عندهم متأخرة بعد ما استقرت المعارف الاسلامية ودونت وبعد ما أخذ العقل العربى يمرن على المباحث الفلسفية المترجمة — وكتب المعتزلة فى التفسير التى أبقى عليها الزمن ووصلت الينا ليس فيها هذا العمق الواسع الذى يدعيه جولد سيهر والذى قد يكون حائلا بين هذه الكتب والبقاء على الحياة.وكما ضاع كثير من الكتب التى فى التفسير الأثرى وغيره ضاع كثير من هذه الكتب المؤلفة فى التفسير على أصول المذاهب الدينية الأخرى — وكما لاحظ اوليرى نلاحظ ان فيما وصلنا من تفاسير المعتزلة تعويلا كبيرا على العقل واستهداء به الى أدق المباحث الأدبية والالهية فى القرآن ولذلك كانوا من أشد الناس اعترافاً باللفظ مؤديا لأصل المعنى العربى ولم يرقهم ذلك التعسف البعيد المسرف فى فهم الفاظه ،وذلك أبو اسحق النظام وهو ما هو تأثراً بالفلسفة اليونانية ومحاولة لتطبيقها على الحياة والطبيعة بعامة كما يقول أوليرى (١) يقول : لا تسترسلوا الى كثير من المفسرين وان هم نصبوا أنفسهم للعامة وأجابوا فى كل مسأله فان كثيرا منهم يقول بغير رواية وعلى غير أساس،وكل ماكان المفسر أغرب كان أحب اليهم وليكن لديهم عكرمة والكلبى والسدى والضحاك ومقاتل ابن سليمان وأبو بكر الأصم فى سبيل واحدة فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن الى صوابهم وقدقالوا فى قول الله «أفلا

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٣

ينظرون الى الابل كيف خلقت انه ليس بمعنى الجمال والنوق وانما يعنى السحاب. وفى قوله « وان المساجد لله فلا تدع مع الله أحداً » ان الله لم يعن مساجدنا التى نصلى فيها وانما عنى الجباه وكل ما سجد عليه الناس من يد ورجل وأنف واذا سئلوا عن قول « وطلح منضود » قالوا « الطلح الموز » وجعلوا الدليل على أن شهر رمضان كان فرضاً على جميع الأمم وان الناس غيروه قوله تعالى « رب لم حشرتنى أعمى وقد كنت بصيراً يعنى حشره بلا حجة وقالوا فى قوله «ويل للمطففين» الويل واد فى جهنم ثم قعدوا يصفون ذلك الوادى ومعنى الويل فى كلام العرب معروف. وكيف كان فى الجاهلية وهو من أشهر كلامهم وسئلوا عن قوله « أعوذ برب الفلق » الفلق واد فى جهنم ثم قعدوا يصفونه. وقال آخرون فى قوله «عينا فيها تسمى سلسبيلا» أخطأ من وصل بعض هذه الكلمة ببعض وانما هى سل سبيلا يا محمد. وقالوا فى قوله « وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا » الجلود كناية عن الفروج كأنه يرى أن كلام الجلد من أعجب العجب. وقالوا فى قوله « كأن يأكلان الطعام» كناية عن الغائط كأنه يرى أن فى الجوع وما ينال أهله من الذلة والعجز والفاقة الخ ما يذكره الجاحظ فى كتاب « الحيوان » الجزء الثالث تصحيح عبد السلام هارون (١)

وما ذكرناه من هذه النقول يدل على أن المعتزلة كرهوا منذ فجر حياتهم التعسف فى فهم اللفظ اللغوى كما يدلنا على لون من الوان النقد العلمى الصحيح فى التفسير تميز به المعتزلة الأولون فأبو اسحق يقول « ان كثيرا منهم يقول بغير رواية وعلى غير أساس فيعترف بالرواية أصلا من أصول التفسير كما يضيف اليها تحرى الصحة فى هذه المرويات مضافا الى ذلك كله صدق النظر فى المدلول اللغوى الأول للفظة القرآنية كما يبدو فى هذا النقل

(١) الجاحظ — كتاب الحيوان طبعة الحلبى ج ٣ ص ٤٤٣ — ٤٤٤

التنديد بكثرة المرويات التى تتصل بأمور غيبية وهى عنده قابلة للنظر بل يشك فى أصل المعنى الذى سيقت للاستشهاد عليه كما فى معنى الويل . وفى ذلك لا ريب نقد مطوى لأهل السنة .

ولعل هذا الاتجاه الاعترالى فى تفسير القرآن وبحث تلك الآيات التى تتعرض لهذه الأصول الدينية على هدى العقل الذى يؤمن به المعتزلة ويجعلونه وسيلة كبرى للوقوف على كثير من الحقائق تفسر لنا ظاهرة جديدة بدت فى تاريخ التفسير الدينى الاسلامى وهى كثرة الكتب التى تتناول ايضاح المشكل من الآيات ومن أجل ذلك ظهرت على اختلاف الاعصر تقسيمات أخرى لآيات القرآن ويجمل الراغب (١) ذكرها فى مفرداته مادة شبه فيقول « الآيات عند اعتبار بعضها ببعض ثلاثة أضرب محكم على الاطلاق ومتشابه على الاطلاق ومحكم من وجه متشابه من وجه — فالمتشابه بالجملة ثلاثة أضرب متشابه من جهة اللفظ فقط ومتشابه من جهة المعنى فقط ومن جهتهما فالأول ضربان أحدهما يرجع الى الألفاظ المفردة أما من جهة الغرابة كالأب أو الاشتراك كاليد واليمين وثانيهما يرجع الى جملة الكلام المركب وذلك ثلاثة أضرب ضرب لاختصار فى الكلام وضرب لنظم الكلام وضرب لبسطه. والمتشابه من جهتهما خمسة من جهة الكمية والكيفية والزمان والمكان والشروط التى بها يصح الفعل .

نظرة أهل السنة لتفاسير المعتزلة — لقد قوبل عمل المعتزلة فى تفسير القرآن منذ فجر حياتهم من جانب أهل السنة باستنكار . ويظهر ذلك مما قاله الأشعرى فى تفسير الجبائى وقد نقلنا قوله فيه سلفا . ويقول ابن قتيبه (٢) المتوفى سنة ٢٧٦ ﻫ والذى عاصر هذه الحركة الاعتزالية فى العقائد والتفسير

---

(١) الراغب الاصبهانى — مفردات الراغب مادة شبه

(٢) ابن قتيبة — تأويل مختلف الحديث ص ٨٠

فى كتابه تأويل الحديث نقدا لتأويلاتهم « وفسروا القرآن بأعجب تفسير يريدون أن يردوه الى مذاهبهم ويحمل التأويل على نحلهم فقال فريق منهم « وسع كرسيه السموات والأرض » أى علمه . وجاءوا على ذلك بشاهد لا يعرف وهو قول الشاعر « ولا يكرسىء علم الله مخلوق » كأنه عندهم ولا يعلم علم الله مخلوق . والكرسى غير مهموز . ويكرسىء مهموز . يستوحشون أن يجعلوا لله تعالى كرسيا أو سريراً . ويجعلون العرش شيئاً آخر والعرب لا تعرف العرش الا السرير » الخ .

ونقد ابن قتيبة لتفاسير المعتزلة يبنيه على اعتبارات لغوية ودينية متأثراً فى ذلك بما كان بين المسلمين السنيين وأهل الاعتزال من إحن مذهبية قاسية. وأقدم عمل للمعتزلة وصل الينا كاملا شاملا فى تفسير القرآن تفسير الكشاف وهو على ما فيه من بحوث أدبية واسعة فى اللفظة والجملة يؤول القرآن على أصول المعتزلة . ولم يفته التنديد بخصومه الاشاعرة الذين يدعوهم تارة بالمجبرة وأخرى بالحشوية . وقد تصدى لنقده كثيرون على اختلاف الأعصر ثم توالت بعد ذلك مدارس مختلفة منها مايدافع عنه ومنها مايهاجمه ومنها مايقف منها جميعاً موقف الحكم كما فعل عبد الكريم بن عبد الجبار من رجال القرن الثامن الهجرى فى كتابه المسمى بالمحاكات . وهذا النقد الذى كان يوجه دئماً الى الزمخشرى لم يكن فى أصل المنهج ولا فى أسلوبه الأدبى الذى استعان به على فهم النص وانما كان فى أشياء أخرى حول ذلك . وذلك على عكس ما نجده عند المتصوفة والشيعة وسواهم . وان هذه النظريات فى المعرفة (نظرية العقل والوجد والآثار) التى اعتمدوا عليها تفسير القرآن عند المعتزلة والمتصوفة وأهل السنة أشاعرة كانوا أو ماتريدية كان لها مايقابلها عند الفرق الاسلامية الأخرى كالشيعة والباطنية والقرامطة فان هؤلاء بنوا تفسيراتهم غالبا على الامامه وحسبنا أن نبين مذهب فرقة منهم فى ذلك يدل بها على الفرق

الاخرى فانا نرى الكيسانية منهم وبخاصة الهاشمية يذهبون الى أن لكل ظاهر باطنا ولكل شخص روحا ولكل تنزيل تأويلا ولكل مثال فى هذا العالم حقيقة فى عالم آخر. والمنتشر فى الآفاق من الحكم والاسرار مجتمع فى الشخص الانسانى وهو العلم الذى آثر به على ابنه محمد بن الحنيفة وقد أفضى به هذا الى ابنه هاشم وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الامام حقا .وهؤلاء الشيعة قد نسوا أصل المعنى واتجهوا فى تفسيراتهم اتجاهات غريبة عملت فيها عوامل متشعبة .فنرى الشيعة قد استوطنوا العراق موطن اليهودية وكثير من الأديان القديمة والاتصال باليهودية له قيمته فى التأثر باخلاط مختلفة من أديان متعددة، ولذلك نرى الشيعة هى الطائفة التى عنيت برواية الاسرائيليات كما يقولون بالرجعة والتناسخ وغير ذلك مما يفصل القول فيه الباحثون فى أصول الملل والنحل كما أنهم يدعون علم الغيب وينسبون ذلك الى كتاب لأحد أئمتهم وهم فى ذلك متأثرون باليهود . قال المسعودى (١) فى مروج الذهب «ودانيال كان بين نوح وابراهيم وهو الذى استخرج العلم وما يحدث فى الأزمان الى أن تنقضى الارض ومن عليها وملوك العلم وما يحدث فى الشهور والسنين والأعوام من الحوادث ،ودلائل ذلك فى الأفلاك واليهم ينسب كتاب الجفر. فاذا ما جاوزنا ذلك الى العصر الاسلامى وجدنا هذه الفكرة عند الشيعة فيقول ابن خلدون (٢) فى المقدمة « وقد يستندون ـ أى الشيعة ـ فى حدثان الدول على الخصوص الى كتاب الجفر ويزعمون أن فيه علم ذلك كله. وأصله أن هارون ابن سعيد العجلى وهو رأس الزيدية كان له كتاب يرويه عن جعفر الصادق وفيه علم ما سيقع لأهل البيت على العموم ولبعض الأشخاص على الخصوص ووقع ذلك لجعفر ونظائره من رجالاته على طريق الكرامة والكشف الذى

---

(١) المسعودى — مروج الذهب (الطبعة الاوروبية ص ١٢٨)

(٢) مقدمة ابن خلدون

يقع لمثلهم من الأولياء وكان فيه تفسير الباطن، وما فى بطائنه من غرائب المعانى المرويات . وقد تناول هؤلاء الشيعة القرآن على أصول مذاهبهم الدينية التى تعتمد على الامام المعصوم ولهم أسانيدهم التى يقفون عندها فى التفسير الأثرى ويلاحظ انه لم يصلنا من كتبهم فى التفسير الا قليل . ولعل ذلك راجع الى أن فى عقائدهم كثيرا من مهاجمة الأصول الدينية المقررة كما أن فيها اخلاطا من أديان مختلفة لم تكن لتلائم التوحيد الخالص ويذكر السبكى فى طبقاته أن تفسير مجمع البيان للطوسى قد أحرق عدة مرات مع ما عرف عنه من الاعتدال فى فهم النص القرآنى. وتفسير الشيعة للقرآن لم يقف عند حدود الآيات التى تؤيد مذاهبهم الدينية بل تجاوزه الى القرآن جميعه . ولدينا من تفسير الشيعة تفسير مطبوع هو تفسير الطبرسى وفيه أصداء لما تأثر به الشيعة الأولون من مختلف البيئات التى عاشوا فيها — ودراسة هذا التفسير تتطلب علاجا خاصا لان الرجل يعنى بالاسرائيليات ويلصقها بالآيات ويحاول أن يجعلها صلة لابد منها لفهم النص القرآنى . كما يبدو فيما وصلنا من تفسيرات الشيعة ذلك الفرق الواضح بين الفرق المتعددة بينهم فى تناول النص القرآنى . فنرى الشريف الرضى فى كتابه حقائق التأويل وهو من رجال الشيعة الامامية يتميز بالتوقف عن ابداء الرأى الخاص الا اذا قدم له ما يدل على الاحتياط والتخوف فيقول فى تفسير قوله « ان أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا فانه يروى ما ورد عن العلماء فى تأويل هذه الآية معقبا عليه بقوله « وقد يجوز عندى أيضا والله أعلم أن يكون المراد بذلك أول بيت . ويدلل على ذلك ويحاول أن يعزز رأيه بما ورد من الآيات الأخرى مما يعضد رأيه ويقوى مذهبه كما تبدو فيه النفحه الأدبية التى اختص بها الشريف وتذهب عنه تلك العصبية البالغة والرمزية العجيبة التى عرفت عن الشيعة فى تفسير القرآن كأنه معنى بالاصل اللغوى للمادة كقوله

فى المقام من المصدر السابق والاستشهاد على أصله اللغوى بما ورد من الشعر ولعل الشيعة الامامية كانوا من أشد الفرق اعتدالا ومراعاة للوضع اللغوى ومقدار صلته فى فهم النص القرآنى. ومن ذلك يبدو الفرق واضحا فى تناول صاحب مجتمع البيان والشريف الرضى وبين ذلك التفسير المخطوط المنسوب الى عبد اللطيف الكزلانى فى دار الكتب المصرية فان متصفحه يجد فيه ذلك التمادى الواضح فى التأويل دون نظر الى معنى اللفظ كما تحدده المعاجم اللغوية كما يبدو فيه واضحا التأثر القوى بما عرضنا له من الاخلاط الدينية المختلفة. وهو يصدره بمقدمة يذكر فيها ما للامام على وشيعته من النصيب الاوفى من كتاب الله. ويؤيد ذلك باحاديث كثيرة يقف فى روايتها عند السند الشيعى كما يفسر المفردات القرآنية حسب الحروف الأبجدية بما يطابق مذهب الشيعة فى ذلك الذى هو أثر من آثار اليهودية فيه، فقد قال فى تفسير الارض «ورد تفسيرها بالدين وبالأئمة عليهم السلام وبالشيعة وبالقلوب التى هى محل العلم وقراره وبأخبار الأمم الماضية ثم صار يستدل على بعض ما ذهب اليه من هذه المعانى ببعض الاستعمالات القرآنية فيقول « أن تأويل الارض بالدين مأخوذ من قوله تعالى « ألم تكن أرض الله واسعة » وفى الحق أن دراسة التفسير عند الشيعة تحتاج الى وقت طويل لأنها الطائفة التى اجتمعت فى مذاهبها الدينية أخلاط كثيرة من أديان متعددة فهى متأثرة بالرمزية المسيحية كما أنها متأثرة بكثير من المذاهب اليهودية كما أن فيها عناصر غريبة ترتد أصولها الى بعض الأديان الشرقية كالبوذية وكل ذلك يبدو عند النظر الدقيق والدرس الجامع وليس هنا موطن الافاضة فيه.

نظرة أهل السنة الى التفسير الشيعى — ولم تسلم مناهج الشيعة أيضا من نقد رجال السنة ومن تميز منهم بدراسة أدبية فذلك ابن قتيبه (١) يقول

(١) تأويل مختلف الحديث مطبعة كردستان ص ٨٤ — ٨٦

« وأعجب من هذا التفسير تفسير الروافض للقرآن وما يدعونه من علم باطنى بما وقع اليهم من الجفر الذى ذكره هارون بن سعد العجلى وكان رأس الزيدية ويقول ابن قتيبة أيضا عن كتاب الجفر وهو جلد جفر ادعوا أنه كتب فيه لهم الامام كل ما يحتاجون الى علمه وكل ما يكون الى يوم القيامه فمن ذلك قولهم فى قول الله عز وجل « وورث سليمان داود انه الامام وورثه النبى صلى الله عليه وسلم علمه » وقولهم فى قول الله عز وجل «ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة انها عائشة رضى الله عنها » — ويلاحظ أن الأدباء وهم أعرف الناس بالمدلول اللغوى للفظة المفردة كانوا ينقدون تفسير الرافضة للقرآن وينقل عنهم ابن قتيبة أيضا فيقول «وكان بعض أهل الأدب يقول ما أشبه تفسير الرافضة للقرآن الا بتأويل رجل من أهل مكة للشعر ! فانه قال ذات يوم ما سمعت بأكذب من بنى تميم زعموا أن قول القائل :

بيت زرارة محتب بفنائه ومجاشع وأبو الفوارس نهشل

أنه فى رجال منهم . قيل له فما تقول أنت فيهم . قال البيت بيت الله وزرارة الحجر الخ

العلم والقرآن — لقد كان من أثر الترجمات عن الثقافات المختلفة أن عرف العرب كثيراً من العلوم المختلفة التى تعالج نواحى شتى من أنحاء الحياة ولم يكن لدى العرب فى ذلك الوقت من العلوم الا ما كان معروفا فى بيئتهم من المعارف التى تتصل بالنجوم والسماء والصحراء . ولم يكونوا يفكرون أن القرآن حين نزل عليهم يحتوى من أنواع العلوم التى جدت فى البيئة الاسلامية بعد ذلك الا ما يتصل بالتشريع وغايته مما هو خاص بالجماعة الانسانية وتنظيم شئونها .

وكانت قد ظهرت بعض الفرق النابتة فى البيئة الاسلامية تعيب على العرب جهلهم بكثير من العلوم والمعارف فكان ذلك كله حافزاً للمفكرين

من المسلمين الى النظر فى الكتاب نظرة جديدة يلمون فيها بأصول العلم والفلسفة ويحاولون جهدهم أن يلتمسوا أصليهما منه . ويذهب الأستاذ كارادافو (Carra de Vaux) كاتب ماده «تفسير» فى دائرة المعارف الاسلامية الى أن تضمين التفسير كثيرا من الآراء فى الفلسفة والعلم محاولة جديدة فى تجديد التفسير . ولكن الحق أن هذه المحاولة جد قديمة وقد عللنا لها كما أن هذه الظاهرة التى رأيناها فى تطور التفسير القرآنى من وصل العلم والفلسفة به لم تكن بالقرآن وحده بل وصل البراهمة الفلسفة أيضا بتفسير الفيدا . وأقدم محاولة خاصة فى هذا الصدد فيما وصلت اليه يدى الكتاب المحفوظ بمكتبة برلين المسمى خواص القرآن . وقد أشار اليه فهرست هذه المكتبة كما أشار اليه أيضا صاحب كشف الظنون فقال أن مؤلفة عاش فى مصر سنة ٣٩١ ﻫ وأنه أخذه من بعض كلام حكماء الهند . ويدل ما أورده صاحب كشف الظنون على تأثير الهند فى تفسير القرآن . وفى الواقع لم تكن فكرة العرب عن العلم محددة بل كانوا يطلقون لفظ « علم » على كل معلوم سواء أكان فلسفة أم غيرها . ومن أجل ذلك تعددت الاتجاهات الاسلامية فى وصل القرآن بهذه المعارف كلها فنرى الغزالى الصوفى يترك كتابه « جواهر القرآن » ويحاول فيه أن يلتمس منه أصول المعارف الانسانية كلها كما يترك الرازى تفسيره وقد ملأه بالآراء العلمية والفلسفية محاولا وصلها بالآيات . ثم يبدأ تحديد معنى العلم فى الكتاب الذى تركه فيحاول أن يصل أصول العلم بالقرآن وتظل فكرة التحديد العلمى واضحة فيترك طنطاوى الجوهرى كتابه فى تفسير القرآن المسمى بالجواهر وقد عنى فيه بتفسير القرآن تفسيراً علمياً تناول فيه كل ما وصل اليه العلم من أبحاث حول الطبيعة والانسان . ويعرض لهذا الموضوع الواقعى فى كتابه « اعجاز القرآن » بما يجعل الاشارة الى أصول العلم أحد وجوه اعجازه .

ولم تسلم تلك المحاولات جميعاً من نقد، بخاصة من جانب الأدباء واللغويين والأصوليين أيضا فيقول أبو حيان عن تفسير الرازى « فيه كل شىء الا التفسير ». ويتولى تفصيل ذلك الشاطبى (١) فيقول « ما تقرر من أن الشريعة أمية وأنها جارية على مذهب أهلها وهم العرب ينبنى على قواعد منها أن كثيرا من الناس تجاوزوا فى الدعوى على القرآن فاضافوا اليه كل علم يذكر للمتقدمين أو للمتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق وعلم الحروف وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها وهذا اذا عرضناه على ما تقدم لن يصح ولهذا فان السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن اليهم كان أعرف بالقرآن وبعلومه وبما أودع فيه ولم يبلغنا أن أحدهم تكلم فى شىء من ذلك الى أن يقول « وذلك دليل على أن القرآن لم يقصد فيه لشىء مما زعموا ،» ثم يتقدم لمناقشة ما يصح أن يستدلوا به على دعواهم فيفصل فيه القول والمهم أن هذه الحركة من وصل العلم بالقرآن تجرى على أصول مختلفة فالغزالى حين يعرض لهذا الموضوع يعتمد على الذوق الصوفى والرازى يعتمد على النظر الفلسفى والعلم الطبيعى والاسكندرى يعتمد على ما عرف فى عصره من التحديد التام الواضح بين العلم وغيره . ويعرض لنقد هذا المنهج الأستاذ الخولى فى تعليقه الذى كتبه على مادة « تفسير » فى دائرة المعارف الاسلامية بما يدفع أصول هذا المنهج مع الاعتراف بأن فى القرآن مرامى اجتماعية تظهر لمن هيأ نفسه لادراكها ادراكا سليما .

---

(١) كتاب الموافقات للشاطبى ج ٢ ص ٥٢

التفسير الادبى

قد رأيت كيف خطا التفسير فى الكتب الدينية السابقة على القرآن وكيف تدرج فانتهى البحث فيه إلى إقامته على اللغة واعتمادة عليها إعتمادا اقتضى تنمية الدرس اللغوى وإحياء التراث اللغوى القديم ، وقد أدى ذلك كله إلى إنشاء دراسات أدبيه خاصة تعالج القول فى الماده المفرده التى يأتلف منها الأسلوب فكانت المعاجم على اختلاف مناهجها ، وكان النحو الذى يستنبط القواعد التى يقوم عليها بناء الجملة وربطها بغيرها أو فصلها عن سواها مما يساير المعنى، ثم كان بعد هذا كله أن ظهرت الأبحاث البلاغية التى تزن العمل الأدبى كله من جهاته المتعدده ، ويبدو أن اتصال هذه الدراسات على تنوعها ونضجها كان بالكتب الدينية أسبق ، وبالكتب الدينية الشرقية ذا أولية سابقة ، ولعلك قد تبينت ذلك مما نقلناه إليك من قبل والذى يدل على أن النحو الهندى أسبق من النحو اليونانى وأن البحث عن صفاء التعبير وقوته وسلامته ووفائه بالمعنى كان من بين الأبحاث التى تصدى لها النحو الهندى وتعمق فى درسها ووصل فيها إلى قواعد مقرره أخذ بها الهنود أنفسهم فيما كتبوا وكانت ميراثا تلقوه عن قدمائهم بالانماء والرعاية .

وليس غريبا أن تعنى البيئات الشرقية بهذه الدراسات ، وأن يتعاون أصحابها على إنضاجها وأن يصلوا فى ذلك إلى سبق اليونان وأن يكون الاسكندر قد دهش أو دهش من كان معه من العلماء والمفكرين لما رأوا من تقدم النحو الهندى وقوته — فلقد عرفت مما أشرنا إليه من قبل أن النحو الهندى قد نشأ لحمايه الفيدا من اللحن وليكون وسيلة الهنود إلى فهم الاعجاز الفيدى وبيانه ، ذلك الاعجاز الذى قال به البراهمة واختلفوا فى تناوله على النحو الذى وجدناه فى البيئة الاسلامية المتكلمة ، وقد ربطوا بهذا الاعتبار

بين ألفاظ الفيدا وبين الأسرار الدينية واتخذوا من جرسها وائتلافها فى النغم وصورها الصوتية دليلا يصلون به إلى أسرار دينية خاصة .

وبهذا كله كان الاعجاز الأدبى فى الكتب الدينية الشرقية وبخاصة الفيدا حافزا لأصحابها على إنضاج هذا اللون من الدراسات الأدبية واللغوية وهم بذلك ناهجوا سبيلها الأولى ولكنا نرى مؤرخى الحياة العقلية والأدبية من المسلمين يردون الأمر فى تطور البحث الأدبى البلاغى عند العرب إلى أرسطو وحده ، ويعتمدون فى ذلك على الترجمات المختلفة التى حوولت فى البيئة الاسلامية — لما كتبه أرسطو ، ويبدوا أن سبب ذلك مرده إلى أن حركة الترجمة التى ازدهرت فى عصر العباسيين كانت تقوم غالبا على التراث اليونانى الذى ذاعت دراسته فى هذه البيئة من قبل . ولم يلفتهم ذلك إلى أن هذه الآثار اليونانيه لم تعد يونانية خالصة وإنما أصابها كثير من التغيير والتعديل حتى تصبح غذاء عقليا ملائما لهذه البيئات الجديدة .

ولهذا أرى أن البلاغة العربية ليست يونانية خالصةوليس أثر أرسطو فيها بأشد وأعمق من أثر البيئات الشرقية الأخرى بل لعلها كانت مزاجا من كل هذه النظريات الأدبية المتفننة التى عرفت واشتهرت فيها ، وربما كان أثر بلاغة المشارقة أقوى وأشد ، فإنك لترى أن البلاغة العربية قد لبثت تعالج جزئيات مفردة ، تهيء لنوع من الزخرف الذى يكسب الكلام طلاوة ورواء دون أن تصل فى ذلك إلى قول يحدد نظرية النظم كما حددها عبد القاهر

فهل كان عبد القاهر الواضع الأول لها أو أنه نقلها عن أرسطو فبسط القول فيها وصفاه ولاءم بينه ؟ .

الذى أراه أن هذه النظرية هندية خالصة استعيرت من الهنود لتكون وسيلة العرب إلى بيان إعجاز القرآن والكشف عن خصائص أسلوبه المعجز

ولعل مما يؤيد ذلك أن ما كتبه « Panini بانينى » يتفق وما قال به عبد القاهر إذ نراه يتحدث عن النظم وصلته بمعانى النحو وأن الاعجاز الأدبى إنما يحدث نتيجة لائتلاف هذه المعانى وتساوقها ائتلافا يهيء لخصائص تكسب الكلام أصالة أدبية يتسامى بها عن مألوف الحديث ، ومن الجائز أن يكون عبد القاهر فيما كتبه قد استفاد من البلاغتين الهنديه واليونانية ، فإنا نعرف أن عبد القاهر قداستعان فى بحثه البلاغى بما كتبه الباقلانى ونحن إذا تلمسنا أصول البحث البلاغى عند الباقلانى وقارنا بينه وبين غيره من سابقيه وجدناه يتسم بسمات خاصة محدده إذ يكشف فيه عن وجوه إعجاز القرآن ويحاول فى بيان ذلك أن يقارن بين صنيع القرآن وبين الصور الأدبية الممتازة التى عرفها العرب فى الجاهلية والاسلام ، وهو من أوائل الذين وضعوا مذهب الصنعة والتصنع والمؤيد له بكثير من الشواهد والأمثلة ، كما أنه تكلم عن النظم وحاول أن يحدده وأن يبين عن الأصول التى يستند إليها حتى يكون معجزا يفوق الطاقة الانسانية المتأدبة .

والباقلانى قد امتاز بين المتكلمين الاسلاميين بالاتصال بالفلسفة الشرقية والتأثر بها والاستفادة منها فى تأييد العقائد وتشقيق القول فى علم الكلام حتى اتخذت عند الأشاعره — مقررات دينيه لا بد منها عند التدين . ولست بمستطيع القول بأن هذه وتلك آثار يونانية عاشت فى هذه البيئة وتأثر بها الباقلانى إذ لاشك أن هذه الفلسفات لم تكن يونانية خالصة وإنما كانت مزاجا من الشرق والغرب ، التقت وانصهرت وتكونت منها صورة خاصة لفلسفة جديدة تلائم العقل الشرقى وتوافق روحه وتتفق وماضيه البعيد فى تأملاته وروحيته وتعقله .

ويبدو أن الباقلانى — وقد عرفت مكانته فى علم الكلام والعقائد وتأثره بالفلسفات الشرقية — قد عرف فيما عرف من آثار هؤلاء القوم نظرية

النظم إذ كانت هذة النظرية قد اكتسبت عندهم لونا دينيا ربطوا به بين الألفاظ والأسرار الدينية ، ولعل هذا يكشف لنا فى وضوح — عن أسباب النزاع بين المعتزلة وغيرهم فى صفة الكلام وأن المعتزلة لم يكونوا فى هذا يونانيين وانما كانوا شرقيين استجابوا لتأثرهم بالفلسفة الهنديه التى كانت تشتمل على نظرية النظم لارتباطها بالأسرار الدينية .

ويبدو أن أثر البلاغة الهنديه كان فى البلاغة الكلامية أقوى ما دامت هذه البلاغة تعيش لخدمة الاعجاز القرآنى ، ولم يكن من وكدها أن تتصل بالحياه العامة وأن تهيء الأدباء لخدمة الحياه فى صورها المختلفة ، ثم تخلصت من هذا الإطار الذى عاشت فيه واتصلت بالحياه بعد ولعل هذه القولة التى أطلقها الجاحظ فى القرن الثالث والتى يقرر فيها أن المعانى مطروحة فى الطريق وإنما يتفاضل الناس فى النظم — قولة هندية خالصة تؤيد أن الاعجاز الأدبى إنما يكون فى النظم وحده .

وعلى هدى ما قررناه نقول أن أدبيه القرآن المعجزة قد اقتضت منذ أعصر مبكرة تفسيره تفسيرا أدبيا يوائم بين إعجازه وبين الأسلوب العربى فى التعبير عن مقاصده ومعانيه ويكشف عن وجوه إعجازه بيد أن هذا التفسير قد نشأ أول الأمر فى جو كلامى خالص ، فقد كان المعتزلة يتجهون فى تفسير النصوص المتشابهة اتجاها أدبيا ويحاولون أن يؤولوها بهدى ما يشير اليه استعمال العرب لها فى أشعارهم التى وصلت الينا وهم بذلك من اوائل الذين نهجوا الطريقة التمثيليه فى التفسير «The Symbolic Theory» وهذه الطريقة كانت قد عرفتها البيئات الشرقية قبل أن يعرفها اليونان ، وان كانت قد تأثرت فيما بعد بالنظرة الفلسفية اليونانية التى زادتها عمقا ودقه . ثم شاعت هذه الطريقة فى التفسير وعاونت على وجود معاجم خاصة بالمادة اللغويه فى القرآن كما فعل الراغب ، كما كانت من بين العوامل المساعدة على تطور

نظرية النظم عند عبد القاهر ،وربما كان فى تفسيرات المعتزلة التى لم تصل الينا بيان أوفى عن منهجهم فى تطبيق هذه النظرية على النص القرآنى.

وتظل الأدبية القرآنية ومحاولة الكشف عنها موضع صراع كلامى بين أصحاب المقالات حتى بعد أن تبدد شمل الاعتزال وانتصر التسنن وقد ظهر أثر ذلك واضحا فى تفسير الزمخشرى ، وان كان المتسننه لم يتركوه دون نقد حتى من كان منهم متحرر الفكر والرأى بصيرا بالأديان وطرائقها فى الهداية كابن خلدون . ثم تتبدل طرائق الحياة وسنن الاجتماع ويصيب الجماعة الاسلامية ما يصيبها فتتصل بثقافات وحضارات أخرى وعند ذلك يراد درس القرآن على منهج أسلم وطريقة أقوم تساير الحياه فى تقدمها واتساع معارفها فيشير محمد عبده إلى شىء من ذلك ويتقدم الأستاذ أمين الخولى فيضع أصول هذه الطريقة ويمهد سبيلها ويدعو المتأدبين إلى أن يكون رائدهم فى درس القرآن أنه كتاب العربية الأكبر .

خاتمـــة

تلك هى اتجاهات التطور التى قام عليها تفسير القرآن فى الاسلام وبذلك نكون قد أشرنا الى أصول المنهاج التى عرفت فى تفسيرات الكتب المقدسة السابقة على القرآن والى ما عرف منها فى الاسلام .

وقد رأينا أن حركة التطور التى ظهرت فى أصول هذه المناهج هى نفسها الحركة التى ظهرت فى تطور أصول المناهج فى تفسير القرآن. فقد بدأ التفسير كما رأينا فى الفيدا بمحاولة استخراج الأحكام العملية منها وقد أشرنا الى بيان ذلك كما أنه اعتمد على مرويات البراهمة وقد ذكرنا كلمة الاستاذ Schneider [1] كما اعتمد التفسير فى كتاب الموتى على الرواية أول الأمر . كذلك قام التفسير فى الأفستا على الرواية أيضــا ثم قام التفسير فى الكتاب المقدس على المرويات حتى ان أصحاب النظريات فى التفسير من رجاله لم يغفلوا الاستعانة بالأثر فى فهـم النص مضافا الى المعارف الأخرى .

ولقد كانت حركة جمع التلمود سواء أكان بابليا أم أورشليميا انما هى جمع للأحكام العملية التى يمكن استخلاصها من التوراة على أيدى رجال الدين . ولذلك نرى أن طائفة المفسرين للتوراة تأتى بعض طبقة الأحبار الذين هم رجال الفقه، وكانت طائفة المفسرين تسمى بالعبرية آمورائيم ومعناه بالعبرية « المترجمون » لأن مهمتهم انما كانت شرح المشنى . وتقع فترة حياتهم بين سنتى ٣٦٧٩ الى ٤٢٣٤ حيث تم تأليف اليهود للتلمود . ثم يبدأ بعد ذلك دور الأحبار المعروفين باسم ربانان «سيفورائيم» ومعناها بالعبرية «المفسرون» فكانت لديهم طائفتان طائفة المترجمين وطائفة المفسرين. والأولون هم شراح المشنى والآخرون هم شراح التوراة . وكذلك كان هذا فى الاسلام .

---

(1) The History of World Civilisation.

فكانت طائفة الفقهاء هى أول المفسرين ظهورا وكانت التسمية الغالبة عليهم كلمة « فقيه » ثم تطور التفسير فى هذه الكتب جميعا فظهرت النظرية الرمزية فى الكتاب المقدس وقد مهد لظهورها عوامل كثيرة أهمها تلاقى الأديان — شرقية كانت أو غربية — فى الاسكندرية وتفاعل هذه الأديان بعضها ببعض وظهر نظيرها فى الاسلام ،فكان الاتجاه الى المعانى الأربعة فى فهم الكتاب المقدس هو عين الاتجاه الصوفى فى الاسلام مع اشتراك الجميع فى القول بأنه لابد من الآثار النقلية فى فهم النص الدينى . كما عرفت المحاولات التى بينا القول فيها من وصل العلم والفلسفة بالتوراة بما كذلك عرفت فى الاسلام . وقد ذكرنا آنفا كلمة الاستاذ شنيدر التى وصف فيها المحاولة التى قام بها فيلو الفيلسوف اليهودى فى تفسير التوراة من محاولة الجمع بين التوراة والفلسفة اليونانية وقد عرف هذا الاتصال أيضا فى تفسير الفيدا يقول الاستاذ شنيدر (١) ما ترجمته « ان ثقافة الهنود كانت فى صورتها الأخيرة قانونا بمعنى أنها كانت صورة مقدسة لكل المعارف وهى بذلك كانت دينا صحيحا كنظيره من الديانات اليهودية والفارسية كما كانت سلفا فكرة منظمة تنظيما منطقيا عن العالم، وهى تنقسم الى فلسفة والى علوم مختلفة كما كان ذلك عند اليونان . ولقد كان البراهمة هم المبرزون الأولون فى هذه المعارف ، فقد كانوا رجال دين متفلسفين وشراحا للكتاب المقدس كالربانيين ومكتشفين علماء كالفلاسفة اليونانيين وتائبين صوفيين . وما دام البراهمة كانوا على هذه الصورة التى رسمها الأستاذ شنيدر ،والتفسير صورة لصاحبه فلا ريب فى أن تفسيراتهم للفيدا كانت متلونة بألوان شخصياتهم . ثم تظهر الطريقة التمثيلية فى فهم الكتاب المقدس وتتخذ لها مكانا سويا من الأرض وهى مدرسة انطاكيه وتظهر الطريقة التمثيلية عند المعتزلة وان كان ثمة فرق بين الطريقتين كما يجيء

(١) المصدر السابق ص ٧٦٦

لظهورها دراسات أدبيه واسعة رأينا بعضا منها فى رجال الكتاب المقدس ورأيناها كلها فى الاسلام فلقد كان المعتزلة الرائد الأول فى درس البيان العربى ولم يكن هذا خاصا بالكتاب المقدس ثم القرآن وحدهما، بل حاول البراهمة شيئا من الدراسات الأدبية وتقرير قواعدها لدراسة التفسير الدينى فيقول الأستاذ شنيدر (١) ما ترجمته « أما العلم المهم المضبوط حقيقة فهو النحو وهو العلم الذى لم يتأثر بالنحو اليونانى ،واذا كان بانينى فقيه اللغة الهندى القديم معاصرا لناندا فان النحو حينئذ كان علما منظما وفى طريق اكتماله حينما ذهب الاسكندر الى الهند . وقد يكون هذا صحيحا لأن علم النحو عند الهنود انما نشأ للحاجة إليه فى تفسير الفيدا وكانت مهمته هى إيضاح الكلمات وتقرير أصول الأفعال فى الكلمات المركبة والمتأثرة بغيرها وشرح الكلمات القديمة وطرق التعبير القديمة أيضا ،ولم يكن موضوعه الجملة وأجزاءها ولا رعاية المنطق فى ترتيب الفكرة ولا قوة التعبير بل موضوعه الكلمة وصورها ومعانيها فى الوحى المقدس ومن أجل ذلك فان القوة المنطقية للهنود كانت متكافئة، وبمثل هذه الأعمال المقدسة أحس الناس بما لقيه أصحابها من العنت فى الوصول اليها واجادتها، بغيرتهم الدينية قام رجال اللغة منهم فوضعوا أدوات للشرح تناسب تدرج حياتهم . فكان النمو الأخير لكل الأعمال اللغوية لكى يواجهوا هجمات الملحدين الذين قالوا أن الفيدا لا معنى لها أو أنها غامضة أو ليست لها قيمة فإن النص الفيدى منذ القرن الخامس قبل الميلاد الى ما بعده يجب أن يفسر بمناقشة كل كلمة على حدة وصلتها بالكلمات الأخرى المرتبطة بها وبهذه الطريقة تدرج الهنود الى وضع المعاجم اللغوية ثم يذكر الأستاذ Schneider بعض الذين نهضوا بمثل هذا العمل . وماحدث فى تفسير الفيدا قريب مما حدث فى الاسلام .

ويلاحظ أن التدرج التاريخى كان له أثره فى تأثر الأديان بعضها ببعض

(١) المصدر السابق ص ٧٦٦ — ٧٧٦

والى هذا المعنى يشير الاستاذ Radhakrishnan[1] فيقول ما ترجمته « ومنذ ذلك الوقت كانت الاسكندرية فى هذه الفترة ملتقى الشرق بالغرب، فقد نشأت بينهما صلات تجارية قوية وحينما اختار الاسكندر مصر مقرا لمدينته التى خلدت اسمه فان الاستعداد لامتزاج الثقافات الغربية بالشرقية كان قد بدأ، وقد ظلت الاسكندرية طوال ألف سنة مركزا للنشاط التجارى والثقافى لأنها كانت ملتقى لليهود والسوريين واليونان ،كما كانت أيضا إحدى الأماكن التى يلتجىء اليها اليهود .ثم يقول «ان الحقائق التى تتصل بالنشأه الدينية للمسيحية ونموها جد خطيرة ولذا فان الرأى الشخصى فيها يقال بكثير من التحفظ، ذلك لأن أغلب الأفكار الدينية الهندية والأساطير الهندية أيضا كانت معروفة جيدا فى المحيطات التى نشأت فيها الأناجيل المسيحية .أما الدين اليهودى فيمكن فهمه جيدا إذا تنوولت أصوله مقرونة بمعرفة الآثار التى ليست بمحض سامية على فلسطين وسوريا فان المجموعات الايرانية والهندية التى عبدت الهة الفيدا مترا وفارونا واندرا وسواها قد وجدت آثارها فى شمالى سوريا فى الألف الثانية قبل الميلاد ، كما وجدت آثار لآلهة الرجفيدا فى الأناضول وغيرها . وان أى تفسير أو محاولة للتأويل فى الديانة اليهودية تجهل البيئة الكلية التى نشأت فيها لتفسير ضيق خطر، فانه قبل مائتى سنة قبل المسيح كانت البوذية قد استقرت فى فلسطين وعرفت أصولها» وماذكرناه من هذه النقول المختلفة يدل دلالة واضحة على تأثر الأديان بعضها ببعض تأثيرا كان له خطره فى المحاولات التى قام بها اصحابها والداعون اليها فى تفسيرها.

وبذلك كانت درجات التطور التى شهدناها فى تفسيرات الكتب المقدسة السابق على القرآن هى نفس الدرجات التى تطور فيها تفسير القرآن ويبين ذلك أن التفسير كان ظاهرة مشتركة فى جميع الأديان وأنه قد سار على خطوط

---

(1) Eastern Religion & Western Thought 157—158

واحدة فيها جميعا ،وذلك ما أردنا اليه الوصول بعد طول الدرس ومعاناة البحث مع الترقب المتيقظ التام للأبحاث الجديدة التى يصدرها علماء المشرقيات والاديان للانتفاع بها فيما نعانيه من هذا البحث ،مع مافى هذا البحث نفسه من جفاف وصلابة لا يبعثان على العمل ولا يحضان على السير فى طريق اكماله ولكنه تيسير الله .

ثبت المـــراجع

المراجع العربيـة

الآمـــدى	الأحكام فى أصول الأحكام
ابن الأثير	المثل السـائر
ابن تيميه	مقدمة فى أصول التفسير
« «	معـارج الوصول
« «	مجموعة الرسائل والمسائل
« «	كتاب الإيمان
ابن خلدون	مقدمه التاريخ
ابن خلكان	وفيات الأعيـان
ابن رشـــد	فصل المقـال
ابن عطـاء الله السكندرى	لطائف المنن
ابن العـماو	شذرات الذهب
ابن قتيبـــة	تأويل مختلف الحديث
« «	المسائل والأجوبة
ابن كثير	تفسيره
ابن النديم	الفهرست
أمين الخولى	رسالة فى التفسير
القسطلانى (على البخـارى)	ارشاد السارى
البستـانى	دائرة المعارف
البـــيرونى	تحقيق ما للهند من مقولة
الجاحظ	حياة الحيوان

الجاحظ	البيان والتبيين
جورجى زيدان	تاريخ أدب العرب
حاجى خليفه	كشف الظنون
الخزرجى	خلاصة تذهيب الكمال
الراغب الأصفهانى	مقدمه فى أصول التفسير
« «	مفرداته
السيوطى	طبقات المفسرين
الشاطبى	الموافقات
الشافعى	الرسالة
الطبرى	جامع البيان
الغزالى	رسالة فى قانون التأويل
«	احياء علوم الدين
محمد جواد البلاغى	آلاء الرحمن فى تفسير القرآن
المرصفى	رغبه الآمل من كتاب الكامل
المسعودى	مروج الذهب
ياقوت	ارشاد الأريب الى معرفة الأديب
اليعقوبى	تاريخ اليعقوبى

المراجع الأوروبية

Biographical Dictionary.
Dictionnaire Latin-Français.
Encyclopaedia of Religion & Ethics.
F.H. Brooksbank : Stories of Egyptian Gods & Heroes.
Legacy of Israel.
Schneider : The History of World Civilization.
Radhakrishnan : Eastern Religions & Western Thought.
O'Leary : Arabic Thought & its place in history.

الفهـــرست

الموضـــوع	الصفحة